ATEİZM AÇISINDAN AHLÂKIN TEMELLERİ PROBLEMİ

Fatma Gültekin

(Yüksek Lisans Tezi)

Eskişehir

2019

ATEİZM AÇISINDAN AHLÂKIN TEMELLERİ PROBLEMİ

Fatma GÜLTEKİN

T.C.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

YÜKSEK LİSANS TEZ

Eskişehir, 2019

T.C.

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Fatma GÜLTEKİN tarafından hazırlanan Ateizm Açısından Ahlâkın Temelleri Problemi başlıklı bu çalışma ---/---/2019 tarihinde Eskişehir Sosyal Bilimler Enstitü Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, Jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan:

Üye:

Üye:

Üye:

Üye:

Üye:

ONAY

…../……/2019

………………

…../……./…..

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi hükümlerine göre hazırlandığını; bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve biligiler için kaynak göserdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Eskişehir Osmangazi Üniversitesi tarafından kullanılan bilimsel intihal tespit programıyla taranmasını kabul ettiğimi ve hiçbir şekilde intihal içermediğini beyan ederim. Yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması halinde ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

AD- SOYAD

İMZA

ÖZET

ATEİZM AÇISINDAN AHLÂKIN TEMELLERİ PROBLEMİ

GÜLTEKİN, Fatma

Yüksek Lisans – 2019

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Ferit USLU

Bazı dindarlardan daha ahlâki davranan ve karakter sahibi ateistler vardır. Bu gerçekten hareketle ateizm dinlerin ve Tanrı'nın bir kişinin ahlaki eylemlerini temellendiremeyeceğini savunur. Ateist etik temellendirme çalışmaları uzun zamandır devam etmektedir. Genel olarak ateizm açısından iki büyük sorun vardır; biri dinlerin ve Tanrı inancının insanlar üzerinde ahlâk aracılığıyla oluşturduğu şekillendirici etki ve diğeri de toplum içinde ateizmin bir ahlâk anlayışına sahip olamayacağı yönündeki önyargılardır. Ateizm için dinler ve Tanrı kötülük üreten temelsiz inançlardır. Ateist düşünürler bu iki büyük sorunu çözmek için ahlâki konuları, ilke ve kavramları biyolojik ve psikolojik anlamlarda tekrar ele almışlardır. Ahlakın temellendirilmesinde öncelikle ahlâki özelliklerin insanın dışında olgularda mı yoksa insanın iç dünyasında mı bulunduğunu tartışmışlardır. Bu tartışmalarda doğalcı ve doğalcı olmayan şeklinde iki farklı anlayış çerçevesinde arayışa gitmişlerdir. Bilimsel temellendirme doğalcı, antropolojik temellendirme ise doğalcı olmayan bir yaklaşımla ahlâkın temel sorununa çözüm aramıştır.

Bu tezde ateist ahlâkın temellerinde yaşanan problem ortaya konmaya çalışılmıştır. Birinci bölümde etik ve ateizm ile ilgili kavramsal çerçeveye yer verilmiş, ikinci bölümde ateist etiğin temellerinin bilimsel ve antropolojik yolla temellendirilmesine yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise ateist etiğin imkânı kritik edilmiştir. Bu kritik ile bilimsel temellendirmede yaşanan sıkıntılar ve hümanist temellendirmede yaşanan problem ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Etik, ateizm, temellendirme

ABSTRACT

THE PROBLEM OF THE GROUNDING OF ETHICS IN TERMS OF ATHEISM

GÜLTEKİN, Fatma

Master Thesis – 2019

Department of Philosophy and Religious Sciences

Adviser: Prof. Dr. Ferit Uslu

There are atheists who are more moral and have character than some religious people. With this fact, atheism argues that there is no need for religion and God to justify a person's moral actions. Atheist ethics justification has been going on for a long time. There are two major problems in terms of atheism in general; one is the shaping effect of religions and belief in God on human beings through ethics and through ethics and the other is prejudices that atheism cannot have a moral understanding in society. For atheism religions and God are baseless beliefs that produce evil. Atheist thinkers have reconsidered moral issues, principles and concepts in biological and psychological terms to solve these two major problems. In the foundation of morality, they first discussed whether the moral features existed in phenomena other than human beings or in human inner world. In these discussions, they searched for two different approaches, naturalist and non-naturalist. Scientific justification seeks a solution to the fundamental problem of morality with a naturalist. The anthropological justification seeks a non-naturalist approach.

In this thesis, the problem in the foundations of atheist morality is tried to be put forward. With the first part, conceptual framework related to ethics and atheism is given, with the second chapter, scientific and anthropological foundations of atheist ethics are given. With the third chapter, the possibility of atheist ethics was critical and in this critique, the problems in scientific grounding and the problem in humanistic grounding are discussed.

Keywords: Ethics, atheism, justification

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BÖLÜM

ATEİST ETİĞİN TEMELLERİ

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ATEİZMİN AHLÂK ANLAYIŞININ İMKÂNI

KISALTMALAR LİSTESİ

Tdk: Türk Dil Kurumu

Vb: Ve benzeri

yy: Yüzyıl

MÖ: Milattan önce

AHA: American Humanist Association

UCLA: University of California Los Angeles

PET: Positron Emission Tomography

EEG: Elektroensefalografi

fMRI: Functional Magnetic Resonance İmaging

MPFC: Medial Prefrontal Kortekst

TED: Technology Entertainment Design

ABD: Amerika Birleşik Devletleri

ÖNSÖZ

Bir ahlâk anlayışının zeminine dönük çalışma ahlâk anlayışının sağlamlığını, güvenirliliğini, bağlayıcılığını görebilmek açısından önemlidir. Ateizmin dindarlara dönük en büyük eleştirisi dini ahlâk anlayışının ve Tanrı'ya dayalı bir ahlâk anlayışının geçerli olamayacağıdır. Çünkü ateizme göre dine ve Tanrı'ya dayalı ahlâkın bir gerekçesi yoktur, temelin ve temellendirmenin güvenilir ve doğru olmadığı apaçıktır. Ahlâkın temellendirilmesi meselesi ateizm açısından oldukça önemlidir.

Bu yüksek lisans tezi ateizm açısından ahlâkın temelleri probleminin incelenmesi ve problem oluşturan hususların tespit edilmesi amacıyla yapılmıştır. Tez üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmada ahlâk ve ateizm konusunda genel bilgilerden sonra ateist etiğin temelleri üzerine durulmuştur. Temellendirme biçimi olarak ateist etiğin seçtiği bilimsel temellendirme ve antropolololojik temellendirme ile yapılan görüşlere yer verildikten sonra, ateist ahlâkın imkânı üzerine bir değerlendirme yapılmıştır. Değerlendirmede ateizmin hangi etik anlayışları kapsamında hareket ettiği ve temellendirmenin nasıl yapıldığı incelenmiştir.

Öneri ve uyarılarıyla bu çalışmanın her aşamasında yol gösteren, yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Ferit Uslu'ya teşekkür ederim.

Fatma Gültekin

Eskişehir, 2019

GİRİŞ

I-Tezin Konusu ve Problemleri

Bu tezin konusu ateizm açısından ahlâkın temelleri problemleridir. Ateist ahlâkın temellendirilmesi konusu ateist filozofların ve düşünürlerin din ve Tanrı inancına karşı duruşları, pozitivist, materyalist dünya görüşleriyle yakından alakalıdır. Ateist ahlâkın temellendirilmesi konusu, dini ahlâkın ve Tanrı'ya dayalı bir ahlâk anlayışının sorgulanması ve bu ahlâk anlayışlarına karşı seküler bir yaklaşımın sonucunda oluşmuştur. Ahlâk anlayışları evrimci teoriler ve hümanist fikirlerin etrafında şekillenmiştir. Ateist düşünürler temellendirmede bilimsel temellendirme ve antropolojik temellendirme biçimlerini kullanmışlardır.

Ahlâkın temellendirilmesinde akliliği önemseyen, deneysel, gözleme dayalı ve somut kanıtlara dayandırmaya çalışan, biyolojik, evrimsel açıklamaları tercih eden bilimsel temellendirmedir. Ahlâki doğrulukları akli olandan değil de duygusal olandan çıkarmaya çalışan psikoloji ve psikanalist verileri tercih eden ise antropolojik temellendirmedir. Bilimsel yaklaşımda 'bencil' doğadan yani temelden yola çıkarak yapılan bir temellendirme ile 'esenlik' nihai amacından yola çıkarak yapılan bir temellendirme mevcuttur. Antropolojik yaklaşımda ise temellendirme hem ahlâkın nihai amacı 'mutluluk' ve 'arzu tatmini' ile yapılmakta hem de 'özgürlük' temeli üzerinden yapılmaktadır.

Ateist ahlâkın temellendirmedeki problemleri çerçevesinde; başlıca sorun temel ve temellendirmenin hangi temel üzerine yapıldığıdır? Bu tezde inceleyeceğimiz ana soruları şöyle sıralayabiliriz;

- Ahlâkın temellendirmesinde rasyonellik sağlanabilmiş midir? Temellendirme akli midir? Somut verilere dayalı mıdır? Temellendirmede kullanılan kavramlar, açık, net, anlaşılır mıdır? Kullanılan yöntemler ahlâkın temellendirmesinde uygun mudur?
- Rasyonel bir zemin yoksa ve temellendirme somut kanıtlardan yoksun ise ahlâki doğruluklar doğruluğunu hangi zeminden almaktadır?
- Temellendirmede değerlerin kendisinden çıktığı temelin ve ahlâki nihai amacın mutlaklığının temeli nedir?
- Ahlâkın temeli olarak öne sürülen zeminler ahlâka objektiflik ve evrensellik

kazandırıyor mu?

- Değerler ahlâkın temelinden ve ahlâkın nihai amacından çıkabiliyor mu? Ahlâkın temeli ile ahlâkın amacı arasında bir bağ kuruluyor mu?

II-Tezin Önemi ve Amacı

Sosyal hayatın içinde ateist olup ahlâkın gereklerine uyan ve dindarlık iddiasında bulunan bazı kişilerden daha karakter sahibi insanlar vardır. Ateist filozoflar bu gerçeklikten hareket ederek ahlâkın Tanrı'sız ve dinsiz temellendirilebileceğini düşünmüş ve ateizmin hiçbir doğaüstü güce dayanmaksızın bir ahlâk anlayışının olabileceğini iddia etmişlerdir. Bir insanın ahlâki eylemlerinin Tanrı'ya ya da dine dayanmaksızın temellendirilmesi ateizmin en önemli konularından biridir. Ateizmin Tanrı'yı ve dini iptal ettikten sonra hangi anlayışla, hangi kavram veya ilkeleri kullanarak, ne gibi bir yöntemle ahlâkı gerekçelendirdiği ve yaptığı açıklamaların yeterli olup olmadığı oldukça önemlidir. Ateizm bu iddiasını ispatlayabilirse iki yönden kazanım elde edecektir. Dinlerin ve Tanrı'nın ahlâk aracılığıyla insanlar üzerinde oluşturduğu şekillendirici güce engel olacak ve insanların ateistlerin bir ahlâk anlayışına sahip olamayacağı şeklindeki ön yargısını kıracaklardır. Bu yüzden bu konu ateizm açısından oldukça önemlidir.

Ateist etiğin oluşturulma çabasının tarihi sürecine bakıldığında bu süreç 18. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan deizmin arkasından Hristiyanlığa ve onun yarattığı insan tipine karşı oluşan tepkiler sonucunda yeni konum alışların oldukça etkili olduğu[1] döneme kadar gider. 18. ve 19. yüzyıllarda Moore, Ayer, Russell, Huxley, gibi öncü filozoflar Tanrı ile ahlâk ilişkisini reddetmiş Tanrı inancından bağımsız salt bir ahlâkın olabileceğini öne sürmüşlerdir. Teizmin karşısına konan bu ahlâk seküler ahlâktır. Russell gibi modern dönemin ünlü ateistlerinin salt ahlâk anlayışları, ahlâki ilke ve kavramlarının dinden ve Tanrı inancından tamamen ayrı düşünülmesine yol açmıştır.[2]

Beş ateist bilim adamı ve felsefecisinin, R.Dawkins, S.Harris, B.Russell, L.

---

[1] Charles Taylor, *Seküler Çağ,* çev.: Dost Körpe, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 498.

[2] Aydın Topaloğlu, *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları,* Teizm ya da Ateizm, Furkan Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 197.

Feuerbach, J.P.Sartre’nin ahlâk üzerine olan çalışmaları merkeze alınmış ve diğer belli başlı ateist düşünürlerin de görüşlerine yer verilmiştir. Beş ateist düşünürü araştırmanın merkezine alma nedenimiz ateist ahlâkın temellendirmesine dönük yaptıkları açıklamaların hem ateist kitle hem de teist kitle üzerinde oluşturduğu etki ve bu beş ateist düşünürün temellendirme çabalarında ateist ahlâka öncü olabilecek bir çaba içerisinde olması nedeniyledir. Bununla birlikte bir önemli neden de bu beş ateist düşünürün yaşadıkları dönemlerin ve temellendirme şekillerinin birbirlerinden farklı olmasıdır. Bunun çalışmaya katkısı tarihi süreçteki etik anlayışlarını ve değişimleri daha rahat görebilme imkânı sağlamasıdır. Bilimsel temellendirme iddiasında bulunan R. Dawkins ve Sam Harris’tir. R. Dawkins bencilliği insan doğasında temel özellik olarak ele almış ancak ahlâkın amacını da özgecilik olarak vurgulamıştır. Bu konuyu *“Gen Bencildir”* kitabında ele almaktadır. Sam Harris *“Ahlakın Coğrafyası”* nda ahlâkın amacı ‘esenlik’ kavramıyla temellendirme yapmaya çalışmış ve ‘bilinç’ her tür maneviyatın kendisinden çıktığı kaynak olarak gösterilmiştir. Antropolojik temellendirme çalışmalarında B.Russell ahlâkın amacı ‘arzuların tatmini’ ile temellendirme yapmış ve kaynak, arzuların kendisinden çıktığı ‘duygular’ olarak ifade edilmiştir. J.Paul Sartre ise varoluş üzerinden ‘özgürlük’ kaynağı ile temellendirme yapmış ve insanın yaşam amacını da ‘sorumluluk’ olarak ele almıştır. L.Feuerbach ise ahlâkın amacı ‘mutluluk’ ile temellendirme yapmış ve kaynak olarak da ‘mutluluk duygusunu’ ifade etmiştir.

Bu çalışmada üzerinde çalışılan ateist düşünürler ahlâki ilke ve kavramları bilimsel yol ve antropolojik yol olmak üzere iki farklı biçimde gerekçelendirmeye çalışmışlardır. Sam Harris ve Richard Dawkins bilimsel yolu denerken Bertrand Russell, J.P.Sartre ve L.Feuerbach antropolojik yolu denemiştir. Ateist düşünürler etiğin kaynağına eğildiklerinde, ‘ahlâki doğru’ kavramını kullandıklarında, ahlâki eylemin amacını ‘mutluluk ve esenlik’ olarak izah ettiklerinde, felsefi bakış açıları, prensipleri onların etik anlayışlarına da yön vermiştir denilebilir. Bertrand Russell emprist bir gelenekten gelir ve David Hume’dan fazlasıyla etkilenmiştir. Bu onun etik anlayışında belirleyici rol oynamıştır. Russell etikte doğalcı değildir, duygucudur. Sartre varoluşçuluğun getirdiği prensiple doğalcı değildir. Sartre varoluş gerçeğinden ahlâki eylem türetmeye çalışır. Sam Harris evrimci (doğalcı) ve materyalist, yeni-ateist akım üyesidir. Din ile bilimin çatıştığına inanır ve dinlere savaş açmıştır. Bu duruşu onun ahlâk anlayışına da yansır. Sam Harris’in etik

anlayışı materyalist ve doğalcıdır. Richard Dawkins evrimci biyologtur ve yeni-ateist akımdandır. Richard Dawkins de Sam Harris gibi din ile bilimin çatıştığına inanır. Feuerbach ise genel tutumu doğalcıdır ancak etik anlayışı biraz karışık olmakla birlikte son dönemlerinde nominalist ve duygucu olduğuna dair tespitler mevcuttur.

Ateist filozoflarda çoğunlukla doğalcı anlayışa sahip olanlar bilimsel temellendirmeyi seçerken, doğalcı olmayanlar antropolojik temellendirmeye yönelmiştir denilebilir. Çalışmamızda ateist bilimsel temellendirme; evrimci etik, yani doğalcı etik anlayışı kapsamında etiği açıklarken, antropolojik temellendirme ise daha çok psikolojik verilerle destekli duygucu etik, varoluşçu etik anlayışları çerçevesinde etiği açıklar. Richard Dawkins açıklamalarında indirgemeci nedensellik yöntemi ile hareket ederken, Sam Harris sonuççu ve realist bir yaklaşımla nedensellik ilkesine bağlı kalır. Bertrand Russell ahlâkta nedenselci değildir. Amaç-araç ilişkileri çerçevesinde ahlâkı araç olarak ele alır. Sartre ahlâk anlayışını oluşturamadan vefat etmesine rağmen vefatından önce ahlâkı varoluşçu psikanaliz çerçevesinde ele alacağını açıklamıştır. Sartre etikte belirlenimci değildir. Feuerbach ise son dönem çalışmaları merkeze alınırsa ahlâkta idealist (bir çeşit doğa idealizmi) bir yöntemle hareket etmiştir denilebilir.

Bu anlayış farklılıkları ahlâkın temellendirilmesi ve ahlâkın amacında da kendisini gösterir. Richard Dawkins temelde 'bencillik' kavramı ve amaçta 'özgecilik' kavramları ile evrimci bir anlayışla bu kavramlara biyolojik anlam vererek ahlâkı temelendirmeye çalışır. J.P.Sartre ahlâkın temeli olan 'özgürlük' gerekçesiyle hareket eder. Bu temel üzerine ahlâkı 'varoluşçu psikanaliz, yani zihnin bilinç dışı halleri' ile açıklamak istemiştir. Ancak rasyonel bir bütünlük sağlayamamıştır.

Sam Harris ahlâkın amacını 'esenlik' kavramıyla neden sonuç ilişkisi içinde, sonuçlardan yola çıkarak 'fayda ve haz' ile açıklamaya çalışır. Bertrand Russell ahlâkın amacının 'arzuların tatmini' olduğunu söyler. Ahlâk 'hoşlanma ve hoşlanmama' duygularıyla bağlantılıdır. Feuerbach ise ahlâkın amacını mutluluk olarak belirler ve mutluluk duygusunu temele alır.

Bu tez üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; etiğin tanımı, türleri, alanları ve ateizmin tanımı, türleri ve farklı ateist anlayışlar üzerine kısaca değinilmiştir. Bu bölümde, temel ve temellendirme ile neyin kastedildiği üzerinde de

durulmuştur. İkinci bölümde, ateist etiğin temelleri irdelenmiştir. Bu bölümde iki temellendirme biçimi ele alınmıştır; biri, etiği bilimle temellendiren görüşler; evrimci temellendirme biçimi çerçevesinde Dawkins ve Harris'in etik açıklamalarına yer verilmiştir. Diğeri, etiği hümanizm ya da antropoloji ile temellendiren görüşler; duygucu ve varoluşçu temellendirme biçimi çerçevesinde Russell, Sartre ve Feuerbach'ın açıklamalarının incelenmesidir. Üçüncü bölüm, bilimsel temellendirme; evrimci ahlâk imkânı ile hümanist temellendirme; ateist varoluşçu ahlâk ve duygucu ahlâk imkânının değerlendirmesi üzerinedir.

III-Tezin Sınırlılıkları

Ateizmin kökleri antik çağlara kadar uzanır ve ateizmin Tanrı'sız ve dinsiz bir ahlâk anlayışının temellendirilebileceği iddiası da 18. ve 19. yüzyıllara kadar gider. Bu kadar geniş bir alanda birçok ateist düşünür, ateizm tanımı, ateizmin türleri ve anlayışları vardır. Biz bu çalışmada etik üzerine yaptıkları çalışmaların ateist etiğe öncülük yapacak bir çaba içerisinde olması nedeniyle diğer belli başlı ateist düşünürlere yer vermekle birlikte, beş ateist düşünürün görüşleri ve çalışmaları merkezde olacak şekilde hareket ettik. Bu ateist düşünürler: Richard Dawkins, Sam Harris, Bertrand Russell, Jean Paul Sartre ve Ludwig Feuerbach'tır.

Bu çalışmanın içeriği üç bölümden oluşmaktadır; birinci bölüm, genel bakış ve değerlendirme, ikinci bölüm; ateist etiğin temelleri, üçüncü bölüm; ateizmin ahlâk anlayışının imkânıdır.

Birinci bölümde; etik üzerine genel değerlendirme yapılmıştır. Bu genel değerlendirmede, etiğin tanımı yapılmış, etiğin ve ahlâk kavramlarının kullanımı izah edilmiş, bu iki kavram aynı anlamda ele alınmış, etiğe yüklenen yeni anlam haklar ve etiğin bir alt dalı olan meta-etik ve ahlâk felsefesinin aşamaları kısaca ortaya konmuştur. Etikle alakalı olarak ilişkili olan kavramlara da bu bölümde yer verilmiştir. Belli başlı bazı etik kavramlarının tanım ve açıklamalarına değinilmiştir. Daha sonra ateizm üzerine bir genel değerlendirme yapılmıştır. Bu kapsamda ateizm kavramı, ontolojik, metodolojik materyalizm içinde, Tanrı dâhil olmak üzere her tür aşkın ve doğaüstünü reddeden anlamıyla ele alınmıştır. Ateizmin farklı şekillerde olan Tanrı'ya bakış açıları izah edilmiş, iki çeşit ateizm; yeni-ateizm ve hümanizme

dayanan ateizm üzerinde durulmuş, bu başlıkta hümanizm ve ateizm arasındaki ilişkiye yer verilmiş, kısaca hümanist ateizmin ortaya çıkışından ve varoluşçu ateizmin prensipleri ve temsilcilerinden bahsedilmiştir. Birinci bölümde bunlara ek olarak temel ve temellendirme kavramları, farklı temellendirme biçimleri örnekler verilerek izah edilmiştir.

İkinci bölümde; ahlâkı bilimle temellendiren ateist görüşlere ve ahlâkı hümanizmle temellendiren ateist görüşlere yer verilmiştir. Ahlâkı bilimle temellendiren ateist görüşlerde, doğalcı görüşlere, temsilcilerine, örneklerle birlikte yer verilmiştir. Aynı şekilde ahlâkı hümanizmle temellendiren görüşlerde, özellikle doğalcı olmayan görüşlerle duygucu ve varoluşçu görüşlere, temsilcilerine örnekleriyle birlikte yer verilmiştir. Bu bölümde ahlâkı bilimsel teorilerle gerekçelendiren Richard Dawkins'in evrim teorisine dayalı açıklamaları bulunmaktadır. Bu açıklamalarda, Dawkins'in 'bencil gen teorisi' üzerinden yaptığı Darwinci ahlâk açıklamalarına, 'bencil gen' temellendirmesinde ahlâki mesajlara, genlerin ahlâki davranışları olan, kalıtsal 'bencillik' ve sonradan kazanılan 'özgecilik' davranışlarına, yer verilmiştir. Richard Dawkins'ten sonra bir başka yeni-ateist Sam Harris'in bilimsel dünya görüşüne dayalı ahlâk anlayışına değinilmiştir. Bu başlıkta, Harris'in bilim, din ve ahlâk ile ilgili genel düşünceleri tanıtıldıktan sonra, inanç ve zihin arasındaki ilişki ile ilgili araştırma ve görüşlerine, ahlâkın amacı esenlikle temellendirme yapmasına, esenliği bilinç ile ilişkilendirmesine yer verilmiştir. İkinci bölümde, ahlâkı bilimsel kılmaya çalışan Dawkins ve Harris'ten sonra bu bölümde, ateizmin ahlâkı antropoloji ile gerekçelendiren filozoflara, görüşlerine yer verilmiştir. Bertrand Russell'ın duygulara dayalı ahlâk anlayışı ele alınmış, bu kapsamda onun genel etik anlayışı, etik anlayışında aklın yeri, etik ve bilim arasında kurduğu ilişki biçimi, ahlâkı, 'arzuların tatmini' amacıyla temellendirmesi ve ahlâkı bir araç olarak ele alışı izah edilmiştir. Yine antropolojik temellendirmede varoluşçu etik ve Sartre'nin etik anlayışına değinilmiş, onun 'özgürlük' temellendirmesinde 'sorumluluk' açıklamalarına yer verilmiştir. Antropolojik temellendirme kapsamında bir başka filozof Ludwig Andreas Feuerbach'ın felsefesi de bu bölümde ele alınmıştır. Onun teoloji, din, yeni felsefe üzerine düşüncelerine genel olarak değinildikten sonra, insanın temel doğası hakkındaki düşüncelerine, ahlâki bir amaç olarak 'mutluluk' üzerine yaptığı temellendirme ve bu amacın kaynak olan mutluluk duygusu ile bağlantısına yer

verilmiştir.

Üçüncü bölümde; ateist ahlâk anlayışının imkânı; bilimsel temellendirme ve hümanist temellendirmeden hareket edilerek incelenmiştir. Bilimsel temelendirmede 'bencil gen' ve 'esenlik' temellendirme imkânı, hümanist yani antropolojik temellendirmede 'özgürlük' temellendirmesinde bir ahlâk imkânı ile ahlâkın amacı 'mutluluğun' ve 'arzuların' temellendirme imkânı sorgulanmıştır. Bu bölümde; bilimsel temellendirmede; evrimci ahlâk imkânı ile hümanist temellendirmede; duygucu ve varoluşcu ahlâk imkânı karşıt görüşlerle birlikte ele alınmıştır. Bilimsel temellendirme; R.Dawkins'in 'bencil gen' açılımı ile 'bencil ahlâk' imkânı sorgulanmış, doğal seleksiyona ve bencil gene dönük eleştirilere yer verilmiştir. Sam Harris'in 'esenlik' temellendirmesinde bilimsel bir ahlâk anlayışının imkânı Russell Blackford'un eleştirileri başlığında değerlendirilmiştir. Hümanist temellendirmede; J.P.Sartre'nin 'özgürlük' temelinde ateist ahlâk imkânı, Bertrand Russell'ın etiği 'arzuların tatmini' amacıyla temellendirmesi, etikte kaynak olarak duyguları göstermesi ve aklın rolü sorgulanmıştır. Sartre'de özgürlük temellendirmesinde, özgürlüğün zorunlu olması, koşulların getirdiği sınırlama, insanın sorumluluğu, bu sorumluluğun mutlak özgürlükle olan bağlantısı, kritik edilmiştir. L. Feuerbach'ın ahlâkın amacını 'mutluluk' ile açılımlaması ve bu amacı kaynak olan mutluluk duygusuna bağlaması, Tood Gooch, Althusser'in ve Engels'in onun etiğine dönük eleştirileri eşliğinde ele alınmıştır.

Bu çalışmada kullanılan kaynakların en önemlileri, Richard Dawkins'e ait *"Gen Bencildir" "Kör Saatçi"* ve *"Tanrı Yanılgısı"* kitapları, Sam Harris'e ait *"Ahlakın Coğrafyası"*, "*İnancın Sonu"* kitapları, Bertrand Russell'a ait "*Etik, Toplum, Siyaset"* ve *"Mutlu Olma Sanatı"* kitapları, Sartre'ye ait olan *"Varlık ve Hiçlik"*, "*Varoluşculuk*", L. Feuerbach'ın *"Hristiyanlığın Özü"* adlı kitapları ve diğer açıklayıcı ana kaynaklar; Recep Kılıç, M. S. Aydın, Doğan Özlem, Ahmet Cevizci, Mehmet Türkeri, Bertrand Alexis, Frenkena, David Hume'a ait ahlâk felsefesine ait eserleri olmuştur.

1. BÖLÜM: ETİK VE ATEİZM ÜZERİNE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. ETİK ÜZERİNE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1.1. Etik Kavramı

Kişi içinde bulunduğu toplumun değerlerini ve ahlâki ilkelerini çoğunlukla hayatına yansıtır. Yaşamış olduğu bu ahlâki ilkeler üzerine düşünür, nasıl davranması gerektiğini, nasıl bir kişi olması gerektiğini, hayatın anlamını düşünmeye başlar. Bu şekilde ahlâkı doğuran en önemli etmenin kişinin nasıl davranacağını ve hayat içinde nasıl bir yaşam biçimi süreceğini düşünmesidir diyebiliriz. İnsan ahlâk üzerine düşündükçe hayatını düzenlemeye ve hayatına yön vermeye çalışır. İnsanın bu yaşamı anlamlandırma çabaları, antik döneme kadar uzanmıştır. Antik çağlardan günümüze kadar etik üzerine birçok düşünce gelişmiş, tanımı yapılmış, tartışma ve teoriler ortaya konulmuştur.

Aristoteles'ten beri bir felsefi disiplinin adı olarak kullanılan etik kelimesi köken olarak incelendiğinde; Yunancadan geldiği ve *ethos* tabirine dayandığı görülür.[1] İlkçağ Yunan felsefesinde "*'karakter' (kişilik) ve 'adet' (alışkanlık) anlamlarında kullanılan terim; yaşam yolunun alışkanlıklara dayalı olarak yürünmesi"*[2] anlamına gelir.

Tdk sözlüğünde ise "*etik, -ği a. Fr. ethique 1.Töre bilimi. 2. Çeşitli meslek kolları arasında tarafların uyması veya kaçınması gereken davranışlar bütünü. 3. Etik bilimi. 4. Ahlâki, ahlâkla ilgili."*[3] anlamlarına gelir.

1.1.2. Etik ve Ahlâk Kavramlarının Kullanımı

Ahlâk arapça "hulk" kelimesinin çoğuludur. Kelime anlamı ile huy, hâl ve hareket tarzı gibi anlamlara gelir. İnsanda yerleşmiş bir karakter yapısına işaret eder ve fertlerin iradi hareketleriyle ilgilenen bir alan olduğunu söylemektedir. Zamana, toplum ve kültürlere göre değişiklik göstermeyen ahlâkın zorunlu ve değişmeyen

---

[1]Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş,* çev. Veysel Atayman, Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 30.
[2] Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü,* Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002, s. 500.
[3] Şükrü Halûk Akalın, *Türkçe Sözlük,* Tdk, Ankara, 2011, s. 829.

davranış kurallarına işaret eder.[4]

Aydın ‘ahlâk’ kavramını İngilizcede kullanılan ‘ethics’in karşılığı olarak kullanmış olup ethics yerine ‘morality’ veya ‘moral philosophy’ kelimelerinin de kullanıldığını ayrıca belirtir. Ancak bu iki kelimenin ‘morals’ kavramından farklı olduğunun da altını çizer. Aydın ‘morals’in daha çok değişebilen ahlâki alışkanlıklar söz konusu olduğunda kullanıldığını, bu kelimeler arasındaki farkların da her zaman açık ve seçik biçimde ortaya çıkmadığını belirtir.[5]

Yörükan, ‘ethics’ kelimesinin Yunanca karakter anlamında kullanılan ‘ethos’tan geldiğini ve ethos’a ancak soyutlama yaparak ve ideal olanı arayıp bularak ulaşılabileceğini söyler. Ethos’tan türeyen ethics terimi de özel ya da teknik olarak kullanıldığında ideal, soyut olana işaret etmektedir. Ethics, değer ve ahlâk kurallarının incelenmesi ve ilkeler halinde ortaya konulması sonucu oluşmaktadır. Bu anlamda bir ahlâk sistemi, ahlâk görüşü ya da anlayışı olmaktadır. Yörükan bu nedenle ethics kavramının toplumda yaygın olan ahlâk kurallarından daha özel, daha felsefi olduğunu belirtir. Bir Budist, bir Hristiyan ahlâkından ya da İslâm ahlâkından söz edildiğinde kastedilen ‘özel ahlâk’ yani bir ‘ethics’tir.[6]

Bolay ise günümüzde ve toplumumuzda etiğin günlük ahlâk yerine kullanılıp yaygınlaştığını söyleyerek ahlâk ve etik arasında kullanım farkının olmadığını belirtir.[7]

Bir başka filozof Flew de Bolay gibi etik ve ahlâk felsefesini birbirinin yerine kullanır. Etiği felsefenin ahlâki değerlerini inceleyen bir disiplini olarak görür. Değerler felsefesinin bir alt dalı olarak etik, ahlâk olgusunu kavramsal, kuramsal ve mantıksal temellerde ele alır ve inceler. Flew etiğin belli toplumlarda veya belli dönemlerde ortaya çıkmış ahlâk kurallarıyla ilgilenmediğini bunun yerine ahlâkın temelinin ne olduğunu araştırdığını ve etiğin farklı ahlâk kuralları arasında seçim yapmamızı sağlayan belirleyici ölçütlerin neler olabileceği gibi konularla ilgilendiğini söyler.[8]

Tezde etik ve ahlâk kavramlarını birbirlerinin yerine kullanmayı tercih ettik.

---

[4] Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli,* TDVY, Ankara, 1992, s. 4-5.
[5] Mehmet S. Aydın, *Tanrı – Ahlak İlişkisi*, TDVY, Ankara, 1991, s. 21-22.
[6] Erich From, *Erdem ve Mutluluk,* çev. Ayda Yörükan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999, s. XXXVII.: Konu Ayda Yörükan’ın önsözünde geçmektedir.
[7] Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü,* Nobel Yayınları, Ankara, 2013, s. 6-7.
[8] Antony Flew, *Felsefe Sözlüğü,* çev. Nurşen Özsoy, Yeryüzü Yayınevi, Ankara, 2005, s. 179.

1.1.3. Etiğe Yüklenen Yeni Anlam: Haklar

Bugüne gelindiğinde etik teriminin yaygın bir başka kullanımının daha ortaya çıktığını görmekteyiz; etik teriminin öncelikle insan haklarıyla veya onun bir türevi olarak, canlı varlıkların haklarıyla ilgili olarak kullanımı söz konusudur.[9] Son zamanlarda, genişletilen hak kavramı ile bütün canlı varlıkların haklarının etik kapsamına alınması, Richard Dawkins gibi seçilimin temel birimini 'gen' olarak gören[10] evrimci biyologların çalışmalarının önünü açmaktadır. Kör Saatçi'de Dawkins türler arasında şu an varolan sınıflandırmayı eleştirmekte ve insanın hayvandan daha ayrıcalıklı haklara sahip olmasını etik bulmamaktadır. Sadece ara türlerin soyu tükenmiştir. Sonuçta hayvanda insan da aynı soydan gelmektedir.[11]

Yine bu tanımlamaya bağlı olarak son zamanlarda hayvanlara vatandaşlık hakları verilmesini savunan bilim adamları ortaya çıkmıştır. Donaldson ve Kymlicka, liberal siyaset kuramındaki vatandaşlık kuramını geniş anlamıyla ele alır ve bu kurama bağlı olarak hayvan vatandaşlık hakkının savunusunu yapar. Temel iddiaları, liberal siyasetteki vatandaşlığa benzer şekilde vatandaşlık hakkının hayvanlar için de uygun hatta gerekli olduğudur. Bu kuramın savunusu; tıpkı insanlar için olduğu gibi siyasi topluluğumuzda bazı hayvanların vatandaş olarak görülebileceği üzerinedir. Bu savunu onların çıkarlarının kamu yararına görülebileceği bazılarının geçici ziyaretçi ya da yerleşimci olarak görülebileceği, kamu yararına olarak onların çıkarlarında kısıtlamaya gidilebileceği, bazı hayvanların egemenliklerine ve topraklarına saygı duyulması gerektiği, onların (egemenlik hakkı olanların) kendi siyasi topluluklarının yerleşimcileri olarak görülmesi gerektiği gibi fikirlerden oluşur.[12]

Bu etik hakların sadece hayvanlara değil robotlara da tanınması için günümüzde alt yapı çalışmaları yapılmaktadır. Robotların elde ettiği özerklik modern insanı yeni bir durumla karşılaştırmıştır. Gittikçe akıllanan ve yaygınlaşan robotlara karar alabilme sorumluluğu kazandırabilme amacıyla etik ve hukuki konular yoğun

---

[9] Alain Badiou, *Etik, Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 21.

[10] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev.:Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 34.

[11] Richard Dawkins, *Kör Saatçi,* çev. Feryal Halatçı, Tübitak, Ankara, 2002, s. 335-336.

[12] Sue Donaldson and Will Kymlicka, *Zoopolis*, *Hayvan Haklarının Siyasal Kuramı,* çev. Mine Yıldırım, Küy Yayınları, İstanbul, 2016, s. 66-67.

bir şekilde bilim dünyasında tartışılmaktadır.[13]

Etikle alakalı merkezi kavramlara gelirsek, bunlar arasında ise iyi, esenlik, mutluluk, fayda, arzu gibi kavramlar yer alır.

1.1.4. Etikle Alâkalı Muhtelif Kavramlar

İyi; arzunun nesnesi ve değerin nesnesi olan rasyonel iradenin değerli bulduğu irade tarafından istenen, arzu edilen şey olarak, akla dayalı seçimin sonucunda iradenin değer verdiği şeydir. Aynı zamanda 'iyi' insan ihtiyaçlarını karşılayan, özlemlerine uygun düşen şey anlamında, insanın insan olarak tam anlamıyla kendisini gerçekleştirmesine hizmet eden, topluluk için yararlı ve değerli olan şey anlamlarındadır.[14] 'İyi'nin farklı türleri vardır. Asli iyi; bir şey, kendisindeki temel bir özellikten, insanın onu değerli veya arzu edilir bir şey olarak görmesine imkân veren özsel bir nitelikten dolayı iyi olduğunda, asli olarak bizzat kendi başına iyidir. Arizi iyi; bir şeyin, kendisi için ve kendisinden dolayı yararlı olmayıp doğurduğu yararlı sonuçlardan dolayı iyi olmasıdır. İyi, başka bir şey için arzu edilir ve ona başka bir şey adına değer verilir. Araçsal iyi; bir şey, başka bir iyinin elde edilmesine aracı olduğu için iyidir. Katkı yapan iyi; gerçek anlamda iyi olan bir bütün veya faaliyette oynadığı rolden arzu edilen bir şeye doğru gelişen bir süreçteki rolünden dolayı iyi olan şeylerden söz edilebilir. Son olarak, bir şey hem kendisi için ve hem de başka bir şey adına doğurduğu yararlı sonuçlardan dolayı istenmektedir.[15] Neyin iyi olduğu ahlâki davranışların yöneldiği amaç açısından oldukça merkezi bir sorundur. Çünkü bu davranışlara ahlâkiliği kazandıran temel bir unsurdur.

Ahlâki iyi; bir başka şey açısından veya bir başkası için bunlara uygun olan amacı temsil etme bakımından değil, bizzat kendisi 'iyi' olan demektir. Etik 'iyi' üzerine hep düşünmüş, ilk çağlardan beri filozofların bu konuda farklı düşünceleri olmuştur: Yunan felsefesi 'iyi'yi metafizik düşünceler bağlamında, 'varlık' olma anlamında görmekteydi. Platon için iyi idesi, tüm idelerin idesiydi 'en yüksek varlık olma' ve 'bilgi ilkesi' idi. Sokrates için 'iyi' kavrayış ve akıl kaynaklı bir yaşamın parçası, aşılmaz bir anlam bütünüydü. Aristotales de 'iyi'yi ulaşılmaya çalışılan tek

[13] Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası*, çev. Öznur Karakaş, Kolektif Kitapevi, İstanbul, 2018, s. 60.
[14] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü,* Paradigma, İstanbul, 1999, s. 478.
[15] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü,* s. 478-479.

nihai amaç olarak görmüştür. Bu en yüce değer; mutluluktur.[16] Aristotales'te iyi aklın gerektirdiği şekilde akla uygun eylemde bulunmakla sağlanabilir. 'İyi' akla uygun olan yaşamdır.[17]

Hümanist ahlâk anlayışında iyi; insan için iyi olan şey, kötü; insan için kötü olan şey ile eş anlamlı olarak kullanılır. Hümanist ahlâk, insan için neyin iyi neyin kötü olduğunun ancak insan doğasının bilinmesiyle mümkün olacağını iddia eder.[18]

Tdk da esenlik; esen olma durumu, sağlık, afiyet, sıhhat, selamet, hastalık karşıtı bir kavram olarak kullanılmıştır.[19] Mutluluk ise, bütün özlemlere eksiksiz ve sürekli olarak ulaşılmaktan dolayı duyulan kıvanç durumu[20] olarak geçer. Felsefe de ise formel olarak, insan için pratik anlamda 'en yüksek iyi' olarak tanımlanır. Aristotales, tüm insanların mutluluğu, iyiyle özdeşleştirdiklerini fakat mutluluğu tam olarak neyin meydana getirdiği noktasında ayrıştıklarını belirtir.[21] Budizm ve Stoacılıkta bilgeliğe erişmek için önerilen yol mutluluğa götürmektedir. Bu iki öğretiye göre mutluluk içsel barış, huzur, arzuları dizginlemekten geçer ya da arzuların akli bir istemeye dönüştürülmesiyle elde edilir.[22] Aristo ve Epiküros mutluluk için daha mutedil hazlar yolunu tavsiye eder. Hazlar kendinde iyi olan şeylerdir ve onları sadece akılla düzenlemek gerekir.[23] Kant Yunan felsefesinin etiği mutluluğun hizmetine veren anlayışına ters bir anlayışla mutluluğa yaklaşır. Kant'a göre ahlâkın hizmetinde olan mutluluktur ve yeryüzünde tam anlamıyla bir mutluluk yoktur. Gerçek mutluluk ahlâken doğru yaşamış insanlara Tanrı tarafından öteki dünyada verilecek bir ödüldür.[24]

Fayda: Yarar; bir işten elde edilen iyi sonuç, avantaj, sıfat olarak; yarayan, elverişli olan, uygun olan, isim olarak; çıkar[25] anlamına gelmektedir.

Filozoflar faydayı davranışların amacı olarak işlerken onu bireyden genele doğru yaygınlaştıracak şekilde oluşturmaya özen göstermiştir. Faydanın gündelik

---

[16] Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş,* çev. Veysel Atayman- Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 144-145.
[17] Hümeyra Özturan, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri,* Nobel, Ankara, 2015, s. 110.
[18] Erich From, *Erdem ve Mutluluk,* çev. Ayda Yörükan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999, s. 29.
[19] Şükrü Halûk Akalın, *Türkçe Sözlük,* Tdk, Ankara, 2011, s. 815.
[20] Akalın, *Türkçe Sözlük,* s. 1716.
[21] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü,* Paradigma, İstanbul, 1999, s. 613.
[22] Frederic Lenoır, *Mutluluk Üstüne,* çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2015, s. 157.
[23] Lenoır, *Mutluluk Üstüne,* s. 158.
[24] Lenoır, *Mutluluk Üstüne,* s. 54.
[25] Tdk, *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, (çevirimiçi) http://sozluk.gov.tr/ 13, Ağustos, 2019.

hayatta gözlemlenebilir olması ve etkilerinin açıkça ortaya çıkması onu ahlâki davranışların rasyonel açıklaması için cazip kılmaktadır. Bu ilkenin açıklanabilmesi durumunda ahlâki ilkeler için büyük bir kaynak olabileceğini söyleyen filozofların başında David Hume gelir. Hobbes'un dışında David Hume ateist etiğin beslendiği bir diğer önemli ana kaynaktır.

Hume'a göre faydalılık hoştur ve onama yetimizi ele geçirmiştir. Bu gündelik hayatta gözlemle doğrulanmış bir olgu meselesidir. Hume, yararlı, Ne için? diye sorduktan sonra, tabi ki *"birinin çıkarı için"* diye cevap verir. Bu çıkar, kimin çıkarıdır? Bunun sadece kendimizin çıkarı olmadığını söyler. Çünkü onama yetimiz çoğunlukla bunun ilerisine doğru genişler, bu çıkarın onaylanan karakterin veya eylemin hizmet ettiği kişilerin çıkarını da içine alması gerektiğini söyler. Hume için bu ilke ahlâki ayırımlar için büyük bir kaynaktır.[26]

Faydacılık üzerine birçok tartışma yapılmış ve türlere ayrılmıştır; eylem faydacılığı kural yararcılığı, genel yararcılık gibi. Eylem yararcılığı; genel olarak ya da en azından uygulanabilir olan şeyi, neyin doğru olduğunu, neyin yükümlülük olduğunu doğrudan fayda ilkesine başvurarak söyler.[27] Genel faydacılık; 'Bu durumda şöyle yaptığımda ne olur?' Hangi kuralı izlemeliyim? diye sorulmasına karşıdır. Kişi, 'Herkes bu tür durumlarda şöyle yapsaydı eğer ne olurdu?' diye sormalıdır.[28] Kural faydacılık; yararcılığın Mill'e atfedilen son dönemlerin revaçta olduğu biçimidir. Kural ödevcilik gibidir. Her zaman olmasa da belli bir durumda kişinin ne yapacağına, sözkonusu durumda hangi eylemin, en iyi sonucu vereceğini düşünmekten çok 'doğruyu söyleme' gibi bir kurala başvurarak karar verilmesini vurgular.[29]

Ahlâki doğruların amacı olarak faydacılık iki temel unsura dayanır. Bu temel unsurlar: Hazcılık ve doğalcılıktır: 1. Faydacılık, hazcı bir değer kuramına dayanır. 2. Faydacılık, ahlâki kural ve değerleri, insan doğasından türetmeye ve doğalcı bir etik anlayışına karşılık gelmektedir.[30]

Felsefede ölçüt; herhangi bir yargı ortaya koymak, değer biçmek, ayrımda bulunmak için kullanılan ilke anlamındadır. Bununla birlikte kişiye bir şeyin varolup

---

[26] David Hume, *Ahlak,* çev. Nil Şimşek, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 59.
[27] William Frenkena, *Etik,* çev. Azmi Aydın, İmge Kitabevi, Ankara, 2007, s. 73.
[28] Frenkena, *Etik,* s. 77.
[29] Frenkena, *Etik,* s. 80.
[30] Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi,* Say Yayınları, İstanbul, 2014, s. 74.

varolmadığını, bir sözcüğün kullanılıp kullanılmadığını, bir tümcenin doğru mu, yanlış mı, analitik mi, sentetik mi olduğunu kesin sonuçlu bir biçimde bilme imkânı verecek ilke ya da kural anlamında; bir şeyi ölçme standartı ya da kuralı anlamında; bir şeyi yargılama yöntemi anlamında kullanılmaktadır.[31]

Etiğin kapsam alanının genişletilmesinin kısmen sonuçlarını ve etikle alakalı muhtelif kavramların izahlarını ifade ettikten sonra etiğin dalı olan meta-etiği de izah etmekte fayda vardır.

1.1.5. Etiğin Bir Dalı: Meta-etik

Tepe, Frenkena'nın meta-etiği, etiğin nesnesi olarak ahlâklılık ile ilgili bir tür düşünme biçimi olarak gördüğünü aktarır. Frenkena'ya göre çözümleyici, eleştirel veya meta-etik düşünme biçimi, deneysel değildir, tarihsel soruşturma içermez, kuramlardan meydana gelmemiştir, herhangi bir normatif yargı veya değer yargısı vermez ya da bu yargıları savunmaz. İyi, doğru ve gerekli olana ilişkin yargılarla alakalı soruları da cevaplamaz. Yalnızca mantıksal, bilgi kuramsal veya anlam bilimsel sorulara cevap aramaktadır. Bu sorular "Ahlâksal doğru veya ahlâksal iyi ne anlama gelir veya işlevi nedir?" "Bu ifadelerin temellendirilme imkânı var mıdır?" gibi sorulardan oluşur.[32]

Meta-etik terimi tarihi sürecinde bilhassa Anglo-Sakson felsefe çevrelerinde ortaya çıkmış bir terimdir. 20. yüzyılda birçok Anglo-Sakson kökenli filozofun etik görüşleri bu isimle anılmaktaydı.[33] 1930'ların ortasından yakın zamana kadar dili İngilizce olan üniversitelerde oldukça yaygın hale gelmiştir[34] ve halen günümüzde dilsel etkinlik çerçevesinde devam eden etiğin bir dalı olmuştur.[35] Cevizci, bu anlayışın, Bacon, Hume ve Mill gibi deneyimcilerin yaklaşımlarını çeşitli şekillerde sürdürdüğünü, Kant'a eleştirel yaklaşıp onunla hesaplaştığını geleneksel metafiziğe

---

[31] Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 253-254.
[32] Harun Tepe, *Etik ve Metaetik,* Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2011, s. 29-30.
[33] Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi,* Say Yayınlar, İstanbul, 2010, s. 145.
[34] Barbara Mackinnon and Andrew Fiala, *Ethics-Theory and Contemporary Issues*, Eighth Edition/Concise, USA, 2015, s. 4.
[35] *The Encyclopedia Americana,* C.,10, Falsetto, complete in thirty volumes first published in 1829, Manufactured in the USA, 1979, s. 610-611.

karşıt bir anlayışı olduğunu söyler.[36]

Etik ile meta-etiğin tanım ve işlevi arasında fark vardır. Etik, ahlâki yargılar üzerine felsefi bir düşünmeyi[37] 'tıbbi etik' 'Hristiyan Etiği' gibi insanların davranışlarını düzenlediği bir ilkeler sistemini ya da dizisini ifade etmektedir.[38] Meta-etik ya da analitik etik[39] ise normatif etik sistemlerini ve normatif etik sistemlerinin ilk ilkeleri olan ahlâk yargılarını ve etiğin öncül terimleri olan ahlâki kavramları çözümlemeyi içermektedir.[40] Meta-etik ahlâki yargı bildirmez ahlâksal ifadeler için yargı bildirir. Aynı zamanda, ahlâksal akıl yürütme üzerine akıl yürütme yapar.[41]

Flew meta-etiğin ilgilendiği sorunlarla ilgili olarak, meta-etiğin ahlâki sorumlulukların ne olduğuyla ilgilenmediğini ve ne olması gerektiği sorununu da ele almadığını, bizzat sorumluluğun kendisini araştırdığını söyler.[42] Yani, meta-etik ahlâk bilgisinin ne tür bilgi olduğuyla, ahlâkın temeliyle, doğasıyla ve yapısıyla ilgilenir. Örneğin, ölüm cezasının ahlâki olarak geçerli olup olmadığını sormaz, bunun yerine 'ahlâki olarak geçerli', 'iyi', 'doğru' derken neyi kastettiğimiz ile ilgili bir analiz yapar.[43]

Meta-etik daha önce de ifade ettiğimiz gibi dilsel bir etkinliktir. Bu etkinlik öncelikle dilin kullanımında yargı bildiren cümleleri inceler. Dilin kullanımında iki tür yargı bulunur; 'tanımlayıcı yargılar' ve 'değer bildiren yargılar.' Değer bildiren yargılar (normative judgments) 'iyi' 'kötü' 'adil' 'adaletsiz' 'doğru' ya da 'yanlış' olup olmadığını değerlendiren değer yüklü yargıları, tanımlayıcı yargılar (descriptive judgments) olgusal inançların durumuna ait deneysel veya tanımsal iddiaları içerir. Bu ayrımdan yola çıkıldığında, normatif yargı; etik, hukuk, estetik, din, gelenekten doğarken, tanımsal yargılar, sosyoloji ve psikolojiden doğar.[44] Etik ifadeler ya da etik yargılar aynı zamanda bir değer bildirir. Kişi 'iyi' ya da 'kötü' olduğuna inandığı şeyi söyler. Bu ifadeler, basitçe bir yargının objesini tanımlamazlar. Ancak bununla

---

[36] Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, C., 5, Ebabil Yayınları, Ankara, 2007, s. 817.
[37] William K.Frenkena, *Etik,* çev. Azmi Aydın, İmge Kitabevi, Ankara, 2007, s. 20.
[38] A.A.Stroll vd., *Etik Kuramları,* der. ve çev. Mehmet Türkeri, Lotus Yayınları, İstanbul, 2017, s. 11.
[39] Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi* kitabında meta-etik kavramının yerine 'analitik etik' tabirini kullanmıştır.
[40] Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi,* Say Yayınları, İstanbul, 2014, s. 183.
[41] Harun Tepe, *Etik ve Meta-etik,* Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2011, s. 90.
[42] Antony Flew, *Felsefe Sözlüğü,* çev. Nurşen Özsoy, Yeryüzü Yayınevi, Ankara, 2005, s.179.
[43] Barbara Mackinnon ve Andrew Fiala, *Ethics-Theory and Contemporary Issues*, Eighth Edition/Concise, USA, 2015, s. 4-5.
[44] Mackinnon, *Ethics-Theory and Contemporary Issues*, s. 4-5.

beraber olgusal konular, sıklıkla ahlâki değerlendirmelerle alakalıdır. Örneğin, para cezalarının caydırıcı olup olmadığına dönük olgusal yargılar, bu konudaki ahlâki yargılarla oldukça ilgili olabilir. Olgusal yargılarla ahlâki yargılar arasındaki ilişki incelendiğinde bazı gerçekler de bilinebilir.[45]

Bu tip etik yargıların temel mantıksal işlevini bir tür bilgi taşımasında gören, doğru ve yanlış olabilen önermeler olarak ele alan filozoflar ve onların ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir olup asıl işlevinin bilgisel olmadığını, duygu-iletici, duygu-etkileyici veya eylem değiştirici önermeler olduğunu söyleyen filozoflar arasında anlaşmazlıklar olmuştur.[46] Günümüze kadar etik ifadelerin bu konumları ve anlamları ile ilgili birçok tartışma yaşanmıştır.

Meta-etik alanındaki bu tartışmalar ilkin meta-etik bir sorun çevresinde terimlerin anlam sorununun etrafında yoğunlaşmış ve iki ana damar oluşmuştur. Bunlar: Bilişsel olan ve bilişsel olmayan yaklaşımlardır. Bilişsel olan meta-etik yaklaşım, ahlâki yargıların bilişsel statüde olduğunu göstermeye çalışır. Diğeri, bilişsel olmayan meta-etik yaklaşım ise ahlâki yargıların bilişsel statüsünü reddeder. Bu üç durum; 1. Bilişsel tanımlayıcılık, etiğin normatif terimlerin (iyi ve kötü), etik dışı tanımlarla, normatif olmayan terimler (hoş ve arzu edilen) gibi, eşitlenebileceğini savunur. 2. Bilişsel tanımsızlık, etik yargıların bilişsel statüsünü korumasına rağmen, normatif terimlerin normatif olmayan tanımlamalarını yapma olasılığını reddeder. 3. Bilişsel olmayan, etik yargıların gerçeğe uygun bir değer olmadığını iddia eder ve daha çok etik yargıların, bilişsel statüde olmayan, kabul edilmiş olan, emir buyrukları ya da duygunun ifadeleri olduğuna dayandığını söyler.[47]

1.1.6. Ahlâk Felsefesini Oluşturan Aşamalar

Ahlâk felsefesi ve meta-etik insan yaşamındaki belli aşamalardan sonra ortaya çıkar. Cevizci bu aşamaları şu şekilde sıralar:

---

45 Barbara Mackinnon and Andrew Fiala, *Ethics-Theory and Contemporary Issues*, Eighth Edition/Concise, USA, 2015, s. 4-5.
46 Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*,C.,5, Ebabil Yayınları, Ankara, 2007, s. 817.
47 *The Encyclopedia Americana*, C.,10, Falsetto, complete in thirty volumes first published in 1829, Manufactured in the USA, 1979, s. 610.

1. Aşama, 'değerler' ve 'en yüksek iyi' üzerine düşünmedir. Kişinin ne yapması gerektiği üzerinde durup hayatını ahlâki ilkelere dayandırma çabasını göstermesidir.

2. Aşama, eylem esnasında özgürlüğün mahiyeti üzerinde durulmasıdır. Kişinin herkes gibi davranmayı mı yoksa kendi potansiyeli çerçevesinde kendine ait bir tarzda mı eyleme geçeceğini düşünmesi genel ve yerleşik olana göre mi yoksa sahici bir biçimde mi davranacağı soruları üzerine düşünmesidir. Eylem esnasındayken aynı zamanda kişinin kendi eyleminden anlamlı şekilde etkilenen öteki üzerindeki etkileri hesaba katması ve adaleti bir şekilde cisimleştirmek zorunda olan etik davranışı gerçekleştirmeye çalışmasıdır.

3. Aşama, ahlâki eylemi gerekçelendirmedir. Kişinin eylemde bulunduktan sonra, eylemine gerekçeler bulmaya çalışması, eyleminin bütünsel sorumluluğunu üzerine alması, etiği oluşturan süreçtir. Bütün bu aşamaları yerine getiren, ahlâki eylemde bulunarak sağduyu çerçevesinde ahlâki konuları düşünen kişi bir anlamda ahlâk filozofu olarak düşünülebilir. Düşünme tarzı ve icra ettiği felsefeye de etik adı verilebilir.[48]

Geçmişten günümüze ateizm etik anlayışını çeşitli şekillerde gerekçelendirmeye çalışmıştır. Temellendirmeyle neyi anladığımıza geçmeden önce ateizmin tanımına, Tanrı anlayışına, ateizmin çeşitlerine değinmekte fayda vardır.

1.2. ATEİZM ÜZERİNE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.2.1. Ateizm Kavramı

Ateizm kavramına baktığımızda tanımlamada bugüne kadar birçok farklı yaklaşımın ve görüşün var olduğunu görürüz. Terim olarak varlığını teizme borçlu olan ateizm farklı Tanrı tanımlamalarından etkilenir. Ateizm teizme bir tepki olarak ortaya çıkmış ona bağımlı bir kavramdır.[49]

'Ateisme' kelimesi İngilizcedeki *A* olumsuzluk edatıyla 'theisme' kelimesinden oluşmuştur. Tanrı'nın varlığını reddeden felsefi düşünce için kullanılır.[50] Aydın, "Tanrı'yı tanımama" olayının, çoğunlukla "Tanrı'ya inanmama"

---

[48]Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş,* Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 4.
[49]Aydın Topaloğlu, *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları, Teizm ya da Ateizm,* Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001, s. 13.
[50] İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam,* Ankara Okulu, Ankara, 2014, s. 13.

şeklinde kullanıldığını ancak burada aslında "Tanrı'ya bir tür meydan okuma" anlamının var olduğunu söylemenin daha doğru olacağını söyler.[51]

Tdk da ateist, "*(Tanrı'tanımaz) fel. Tanrı'nın varlığını inkâr eden, ate, ateist.*"[52] Tanrıtanımazlık ise "*Tanrı'nın varlığını inkâr eden öğreti, ateizm*"[53] olarak geçer.

Ateizm genel anlamda sözlüklere bakıldığında ise daha çok 'tanrıtanımazlık' ateist, 'tanrıtanımaz' kavramıyla ifade edildiği görülmektedir. Ancak biz ateizm ve ateist kavramlarını kullanmayı tercih ettik.

1.2.2. Ateizmin Tanrı'ya Bakışı

Hyman, ateizmin yaygın olarak kendisini "*Tanrı'nın var olmadığı inanışı (ya da inancı)*"[54] olarak tanımladığını ve bu şekilde aslında ateizmin kendisini inkâr ettiği şeye göre tanımlamış olduğunu söyler. Ateizm, Tanrı'nın inkârından ibaret olarak ifade edilecekse burada hangi Tanrı'nın inkâr edildiği önemlidir.[55] Sokrates Yunan Tanrılarını reddetmiş ve bir tür monoteizmi benimsemiş ve ateistlikle suçlanmıştır.[56] Nietzche ve ateist varoluşçuların yıkmak istediği Tanrı, Kant'ın ahlâk Tanrı'sıdır. Bu ateist varoluşcular aslında çıkış noktasında Kant'a katılmaktadırlar ancak Kant'ın vardığı sonucu istememişlerdir.[57] Feuerbach'ın reddettiği Tanrı, insanın isteklerine ulaşabilmek için kendi kendine yarattığı Tanrı'dır. Ona göre "Kudretten yoksun olan Yahudiler rüyasında Tanrı'yı güçlü bir Tanrı olarak tasavvur eder. Günlük kaygı ve sıkıntılar içinde kendilerine kurtuluş eli uzatılmasını isteyen Hristiyanların Tanrısı ise sevgi dolu Tanrı'dır."[58]

Aydın, geniş anlamda ateist ve dar anlamda ateist olmak üzere iki tür ateizmden bahseder. Geniş anlamdaki ateizm, negatif ateizmdir. Tanrı'yı hayatına

---

[51] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Ünv.Yay., İzmir, 1987, s. 163.
[52] Şükrü Halûk Akalın, *Türkçe Sözlük,* Tdk, Ankara, 2011, s. 2264.
[53] Akalın, *Türkçe Sözlük,* s. 2264.
[54] Gavin Hyman, *Ateizmin Kısa Tarihi,* çev. Dilek Şendil, Kırmızıkedi Yayınları, İstanbul, 2010, s.16.
[55] Hyman, *Ateizmin Kısa Tarihi,* s.16.
[56] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Ünv.Yay., İzmir, 1987, s. 163.
[57] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 176 -177.
[58] İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam,* Ankara Okulu, Ankara, 2014, s. 98-99.: Akt. Ludwig A.Feuerebach, The Existence of God, İng. çev. G. Eliot, ed. J. Hick, New York, 1964, s. 191-192; Gökberk, age, s. 480.

sokma gereği duymayanların tarafsız kalanların ateizmidir. Dar anlamdaki ateizm, pozitif ateizmdir. Düşünerek, tartışarak, Tanrı'nın varolmadığını savunur.[59] Selçuk pozitif ateizmin Tanrı'nın var olmadığını ispatlamaya çalıştığını ve marjinal, saldırgan bir şekilde kullandığı dilin bilimsellik iddiası taşıdığını, negatif ateizmin ise daha çok Tanrı'ya karşı duyarsızlığı ya da ortak koşmayı önemsediğini söylemektedir.[60]

Bolay'a göre, ateizm felsefi olarak ontolojik materyalizme dayanmaktadır ve Rönesans'tan bugüne kadar doğa bilimleriyle birlikte güçlenmiştir. Ateizm âlemde tek ve değişmez varlığı kabul eder. Bu varlık içkindir. Bu açıdan bakıldığında İlk Çağ Yunan düşüncesinden itibaren birçok ateist düşünür gelmiştir. Ona göre, 18. yüzyılın ansiklopedist materyalistleri, 19. yüzyılın materyalist ve pozitivistleri, biyolojistleri, bazı mutlak idealist filozoflar ateist olarak değerlendirilebilir.[61]

Bu tanımlara baktığımızda ateizmin bazı yerlerde teizme karşıt olarak ele alındığını, olumlu ve olumsuz türlerinin olduğunu bazı yerlerde ise ontolojik materyalist bir zeminde sadece Tanrı'yı değil, doğaüstü olan herşeyi reddetmesi anlamında ele alındığını görmekteyiz. Farklı anlamlarda kullanılan kavramın kullanım şekilleri arasında bir uyumsuzluk göze çarpmaktadır.

Bu tezde ateizmin Tanrı ile birlikte doğaüstü olan herşeyin reddedilmesini yani ontolojik materyalist anlamını kullanacağız.

1.2.3. Ateizmin İki Çeşidi

1.2.3.1.Yeni Ateizm: Ontolojik Materyalist, Naturalist (Doğalcı)

Doğalcılık, herşeyi doğaya indirgemeye çalışan felsefe ve dünya görüşü için kullanılan bir kavramdır. Bu felsefe, her şeyi doğanın meydana getirdiğini iddia eder.[62] Doğanın dışında hiçbir şeyin var olmadığını ileri sürdüğü için her şeyi doğal olaylar zincirine indirger. Doğadaki doğal süreçlerin düzgün işleyen süreçler olduğunu kabul ettiğinden dolayı bu doğal süreçlerin bilimsel yöntemlerle araştırılması gerektiğini öne sürer. İnsanın da doğa yasalarına tabii olduğunu,

---

[59] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Ünv.Yay., İzmir, 1987, s. 164-165.
[60] Selçuk Kütük*, Ateizm Yanılgısı,* Açılım Kitap, İstanbul, 2010, s. 11.
[61] Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü,* Nobel Yayınları, Ankara, 2013, s. 342.
[62] Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü,* Nobel Yayınları, Ankara, 2013, s. 93.

bilimsel yöntemlerle incelenmesinin gerekliliğini savunur.[63]

Doğalcılık, 'ontolojik' ve 'metodolojik' doğalcılık şeklinde ikiye ayrılır. Ontolojik anlamda doğalcılık; hem zamanla hem de mekânla ilgili olan tüm varlıkların fiziksel varlıklarla aynı olmasını veya metafiziksel olarak, fiziksel varlıklar tarafından oluşturulması gerektiğini düşünen bir natüralizm türüdür.[64] Taslaman, felsefi doğalcılığın birçoklarınca ontolojik doğalcılık ve metafizik doğalcılık olarak bilindiğini, ontolojik doğalcılığın 'maddi doğa' dışında hiçbir varlık tanımadığını söyler.[65] Metodolojik olarak doğalcılık; felsefi pratik ile ilgili bir bakış açısı olarak anlaşılan doğalcılık türüdür. Metodolojik doğalcılar, felsefe ve bilimin, esasen aynı girişimde bulunduklarını, benzer amaçların peşinden koştuklarını ve benzer yöntemler kullandıklarını söyler.[66] Taslaman, metodolojik doğalcılığın maddi doğa dışında bir varlığın (Tanrı, insan ruhu v.b) yok olduğunu iddia etmediğini ancak pratikte faaliyetlerini maddi doğa dışında bir varlık yokmuşcasına yaptığını söyler. Bunun sonucunda bilim adamlarınca olgular hem Tanrı varlığı kabul edilmeksizin hem de Tanrı yokmuşçasına ele alınmaktadır.[67]

Felsefede doğalcılık (ontolojik natüralizm); doğanın gerçekliğin bilinebilen tüm şeyleri temsil ettiği inancı ve bilimsel yöntemin gerçeği belirleyen tek yol olduğu inancıdır. Katı bir felsefi sistemden ziyade, doğalcılık, felsefi sorunlara yaklaşmanın özel bir yolu, yöntemi olarak ve bu sorunlara cevap mahiyetinde ulaşılan bir dizi sonuç kümesi olarak tanımlanmıştır. Doğalcılık, evrenin herhangi bir yerinde doğaüstü bir varlığı reddeder ve doğal olmayan herhangi bir varlık varsa eğer bunların yalnızca doğal nesneler üzerinde gözlemlenebilir etkileri ile tanınabileceğini savunur. Genel olarak, doğalcılık, dine, doğaüstüne, idealizmin karakteristik doktrinlerine karşıdır.[68]

Doğalcılık ile emprizim, materyalizm, determinizm ve pragmatizm gibi diğer sistemler arasında paralellikler kurulabilir. Hepsi de doğal düzene ve deneysel bilime

---

[63] Antony Flew, *Felsefe Sözlüğü,* çev. Nurşen Özsoy, Yeryüzü Yayınevi, Ankara, 2005, s. 144.
[64] David Papineau, *Naturalism*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Thu Feb 22, 2007, substantive revision Tue Sep 15,2015 (Çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/naturalism/, 16 Mart 2019.
[65] Caner Taslaman, *Modern Bilim, Felsefe ve Tanrı,* İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 113.
[66] David Papineau, *Naturalism*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Thu Feb 22, 2007, substantive revision Tue Sep 15, 2015 (Çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/naturalism/, 16 Mart 2019.
[67] Caner Taslaman, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı,* İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 113-114.
[68] *The Encyclopedia Americana*,C.,19, Falsetto, complete in thirty volumes first published in 1829, Manufactured in the USA, 1979, s. 796.

olan inancı bir boyuta kadar paylaşır. Ancak doğalcılık, bu sistemlerden geleneksel felsefeyi reddetmeleri hususunda ayrışır ve insan sorunlarının eleştirel zekâ yoluyla çözülebileceğine inanan geleneksel felsefeyi kabul eder.[69] Bu sistemlerden özellikle ontolojik materyalizm insanı doğanın bir parçası olarak görme gibi maddeci açıklamalarıyla doğalcılıkla pek çok noktada benzer ve hatta Taslaman'a göre aynı anlayışı oluşturur. Taslaman, maddeci açıklamalarından dolayı ontolojik doğalcılığın 'materyalizm' ve 'ateizm' ile özdeş kabul edilebileceğini belirtir.[70]

Ontolojik bakış açısına göre, Bolay, materyalizmde ya da maddecilikte maddenin değişmez olup aktif ve dinamik bir ilke olduğunu söyler. Maddeciliğin farklı ekolleri olduğunu belirtir. Bunlar; manevi cevherleri bu maddenin bir görünümü olarak görenler ile ruh ve fikir gibi maneviyatı tamamıyla inkâr edenlerdir. Mekanist maddeciliğin temel ilkesi ise üstün olanı aşağı olanla izah etmektir. Onlara göre, insanın kendi bilincine vardığı yerdir madde. Materyalistler, bilinci maddenin bir gölgesi, yansıması olarak görmekte olup aynı zamanda doğalcıdırlar. İnsanı ise doğanın bir parçası olarak görürler. Bu doğalcı ve maddeci felsefeler insanın evreni deneme ve duyumlarla bildiğini ileri sürerler ve bilime dayandıkları için akılcı görünümdedirler. Değerleri bilgi kaynağı olarak kabul etmezler. Dine ve ondan kaynaklanan ahlâka karşıdırlar.[71]

Materyalizm ilkçağdan başlayarak değişik aşamalardan geçmiş ve her dönemde farklı unsurları bünyesine dâhil etmiş ya da bünyesinden çıkarmıştır. Modern dönemde materyalist ateist anlayışa gelindiğindeyse ilkçağda ve orta çağda görülen ateizmden farklı bir ateizmin yaygınlaşması ve kendine toplumda yer bulması söz konusudur. Eski dönemlerden farklı olarak modern ateizm, Tanrı'yı reddetmekle birlikte doğaüstü olan her şeyi de reddetmekte ve evrenin tesadüfen bazı doğal güçler sayesinde meydana geldiği iddiasında bulunmaktadır.[72]

Modern dönemdeki bu yeni olan ateizm türüne 'yeni-ateizm' denmektedir. Yeni-ateizm terimi, Richard Dawkins (2006), Sam Harris (2004, 2008), Christopher Hitchens (2007), Daniel Dennett (2006) ve diğerleri tarafından yazılan yeni 'Din ve Tanrı karşıtı kitap setine' verilen bir tabirdir. Yeni-ateistler, karakter olarak, huysuz,

---

[69] *The Encyclopedia Americana*, C.,19, Falsetto, complete in thirty volumes first published in 1829, Manufactured in the USA, 1979, s. 796.
[70] Caner Taslaman, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı,* İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 113.
[71] Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü,* Nobel Yayınları, Ankara, 2013, s. 234-235.
[72] Kenan Sevinç, *İnançsızlık Psikolojisi,* Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2017, s. 46-47.

kışkırtıcı, zorlayıcı ve aynı zamanda garip, aceleci ancak bilgisizdirler.[73] Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris, Christopher Hitckens, "*Mahşerin Dört Atlı Yeni Ateisti*"[74] olarak da isimlendirilmektedirler.

Daniel Dennett, Richard Dawkins gibi doğalcılar daha çok Hristiyanlık üzerinden teizmle temasta bulunmaktadır. Bertrand Russell zamanında görülen doğalcılık-din-teizm arasındaki mesafe günümüzde yavaş yavaş azalmıştır. Gündemdeki yeni-ateist natüralistler, teizmi kendi görüşlerini test ettikleri saha olarak görmektedirler. Özellikle teizme eleştiriden ziyade saldırı gerçekleştirmektedirler.[75] Yeni-ateistlerin öncekilerden farklı olma nedeni budur. Dinleri şiddet ve vahşetin üretildiği kurum gibi görüp dindarlar arasında herhangi bir fark gözetmezler.[76] Oysa doğalcılık üzerine olan pek çok eser teizmi ciddiye alma ihtiyacı hissetmiştir.[77]

Pek çok doğa bilimcisi, inançları, gerçekliğin doğasının bir teorisi olarak görmez ancak belirli özel bir zihinsel durum olarak görür. Yani inançları (beliefs), insan ve dünya hakkındaki gerçeğe ulaşmanın tek güvenilir yolu olarak, deneysel, tecrübi veya bilimsel yöntemlere duyulan güven olarak görür. Doğalcılar, doğruluk veya rehberlik kaynağı olarak, iman (faith), vahiy, otorite, gelenek, tümdengelimli akıl yürütme ve sezgiyi reddederler. Tüm anlamlar, deneyimlerden ve bilimsel yöntemin genel kanunlarına uygun olarak deneyimlerle test edilmesi gereken, tüm inançlardan (beliefs) kaynaklanır.[78]

Richard Dawkins, Sam Harris gibi yeni-ateistlerin, etik anlayışları bu materyalist ve doğalcı yaklaşıma dayanır. Her ne kadar Richard Dawkins ve Sam Harris etiği evrime dayandırmasa da evrimci etiği besleyen ve evrimci etikten beslenen etik argümanlara sahiptirler. Örneğin, Richard Dawkins'in önemli ahlâki mesajı, türün veya grubun iyiliğini hatalı bir varsayım olarak görüp evrimde asıl

---

[73] Amarnath Amarasingam, *Religion and the New Atheism*, A Critical Appraisal, Brill, Leiden-Boston, 2010, s. 1.
[74] Kemal Batak, *Naturalizm Çıkmazı,* İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 16: Akt. R. Albert Mohler Jr. Atheism Remix: A Christian Confronts the New Atheists, (wheaton: Crossway Books, 2008), s. 39.
[75] Kemal Batak, *Naturalizm Çıkmazı,* İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 9-10.
[76] Alper Bilgili, *Bilim Ne Değildir,* Doğu Kitabevi, İstanbul, 2018, s.40.
[77] Kemal Batak, *Naturalizm Çıkmazı,* İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 10.
[78]*The Encyclopedia Americana,* C.,19 Falsetto, complete in thirty volumes first published in 1829, Manufactured in the USA, 1979, s. 796.

önemli noktayı genin iyiliği olarak değiştirmesidir.[79]

Yeni-ateistlerin beslendiği 'Evrim Etiği'; bir buçuk yüzyıl önce Charles Darwin tarafından kurulmuş olan ve günümüzde de araştırma ve tartışma alanı olarak varlığını sürdüren bir daldır. 'Evrim Psikolojisi' diye adlandırılan ve tüm sosyal ve psikolojik insan davranışlarını, bilimsel olarak incelemeyi amaçlayan daha geniş kapsamlı bir bilimin alt dalı olarak kabul edilmiş bir çalışma alanına da denilmektedir. Bu bilimlerin temel önermesi; insan davranışının, insangiller grubundan avcı-toplayıcılar olarak geçirdiğimiz yüz binlerce yıl ayrıca primatlar olarak geçirdiğimiz milyonlarca ve memeliler olarak geçirdiğimiz on milyonlarca yıl boyunca gelişerek evrilmiş olduğu iddiasıdır.[80]

Evrimci etik ise canlıların ve özelliklede insanın biyolojik evrimiyle ilgili açıklamaları insanın ahlâki hatta politik davranışına dair normatif standartlar tesis etmenin bir temeli olarak kullanmaya çalışan ve çoğunlukla Anglo-Amerikan entelektüel çevrelerde popüler olan normatif bir etik teoriye denmektedir.[81]

Yeni-ateistlerin etik çalışmalarında evrimci etik anlayışlarının etkisi büyüktür diyebiliriz. Örneğin Sam Harris insan dilinin biyolojik kökeninini incelerken, dilin doğuşunu, dilin doğuşuyla birlikte, kabullenmeler şeklinde inancın da doğuşunu, avcı-toplayıcılara kadar dayandırır ve evrimleşerek geliştiğini iddia eder.[82]

Ontolojik materyalist yeni-ateistlerle ortak birçok noktada birleşen bir başka anlayış hümanist ateizmdir. Ancak dine saldırı noktasında farklılaşırlar. Seküler hümanizm din ile kavga etmez. Hümanizm ile ateizm arasındaki ilişkiyi ve bu başlık altında farklı etik anlayışlara değinmek tezin konusu açısından önemlidir.

---

[79] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 25-26, 11.
[80] Michael Shermer, *İyilik ve Kötülüğün Bilimi,* çev. Sinem Gül, Varlık Yayınları, İstanbul, 2007, s. 16.
[81] Recep Alpyağıl (der), *Evrim ve Tasarım,* İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 945.: Hakan Gündoğdu'ya ait "Evrimci Etiğin Sorunları ve Antony Flew" adlı metinden alınmıştır. O da, Akt.: Paul Farber, "Evolutionary Ethics", The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia, Garland, New York, 2000. s.199; Dagobert D. Runes, "Evolutionary Ethics", The Dictionarry of Philosophy, 4 th ed. New York: Philosophical Library, 1942 s. 102:
[82] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 180-181.

1.2.3.2. Hümanist Ateizm

Hümanizm sözlükte insanlık çıkarlarına bağlılık olarak, edebiyat ile ilgili eğitim veya bilgi birikimi olarak kullanılmakla birlikte, özellikle hümanistlerin edebiyat anlayışları manasında, insancıllık, insan sevgisini, insan yüceliğini (pragmacılığa ve dini dogmalara karşıt olarak) en yüce amaç ve olgunluk sayan öğreti olarak kullanılmıştır. Hümanist ise insancıl, insan doğasını ya da insanla ilgili olayları öğrenen kimse; insan bilimlerinde usta kimse için, eski Yunan ve Latin kültürünü en yüksek kültür örneği olarak alanlar için ve ortaçağın skolastik düşüncesine karşı 14. yüzyılda ortaya çıkan felsefeci için bilim adamı ya da sanatçı için; daha sonraki dönemlerde aynı kültüre bağlı kimse için ve hümanizm yanlıları için kullanılmış bir isimlendirmedir.[83]

Heidegger hümanizmden genel olarak anlaşılan şey insanın insanlığı için özgür olması ve kendi değerini bulması yönünde sarfedilen çabalar ise insanın 'özgürlüğünden' ve 'doğasından' anlaşılan şeye göre hümanizmin farklı olacağını söyler. Benzer şekilde hümanizmin gerçekleşmesine giden yollar da farklı olacaktır. Marx'ın hümanizmi, Sartre'nin varoluşçuluğu bir hümanizm olarak görmesi bu çeşitliliğe örnektir. Hristiyanlık bile bir hümanizma sayılabilir. Çünkü onun öğretisine göre herşey insan ruhunun selametine bağlıdır. Heidegger'e göre, bu hümanizm tarzları amaç ve temelleri gerçekleştirilmelerindeki şekil ve araçları öğretilerinin biçimi bakımından ne denli farklı olurlarsa olsunlar bir insanın (homo humanus) insancıllığı (hümanitas) bakımından birbirleriyle örtüşürler. Bu tüm varolanın sabitleşmiş bir yorumlanma tarafından belirlenmesidir.[84]

Günümüzde bu kavram çok sık kullanılmasına rağmen hümanizm kelimesinin kullanılışında farklılıklar ve anlam belirsizlikleri mevcuttur. İnsanla bütünleşen insanı merkeze alan bir yaşam ve evren anlayışı olarak tanımlandığında kavramdaki belirsizliğin kökleri görülebilir. Bu belirsizlik 'insan''evren' ve 'yaşam' gibi temel kavramlar üzerindeki görüş farklılıklarından kaynaklanır. Bu farklı anlamlarına rağmen hümanizmde ortak bir alt yapı kendini gösterir. Bu yapı, 19. yüzyılın ortalarından itibaren hümanizmin daha belirgin bir şekilde insanla ilgili temel felsefi

---

[83] J. Coulson vd., *Oxford Ansiklopedik Sözlük,* C.,2, İngilizce-Türkçe, çev. Resuhi Akdikmen ve Kurulu, Sabah Yayıncılık, İstanbul, 1990, s. 828.

[84] Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine,* çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2013, s.13.

problemlere yönelmesi şeklindedir. Bu felsefi nitelik yalnızca düşünsel düzeyde kalmamıştır. İnsan davranışlarını etkileyen, toplumun yapılanmasında yön gösterici bir özelliğe bürünen bir ideolojiye dönüşmüştür. Bugün birçok hümanist anlayış vardır; rasyonalist, pragmacı, empirist, toplumcu, bireyci, gerçekçi, marksçı, varoluşçu, teist ya da ateist gibi.[85] Hümanizmin bunca çeşitliliğine karşın, Heidegger, hümanizmin temelini ya bir metafiziğin oluşturduğunu ya da hümanizmin kendisini metafiziğin temeli haline getirdiğini söyler.[86]

Hümanizmanın ifade ettiğimiz anlayışlarından, rasyonalizm, bireycilik, sekülerizm, 18. yüzyıl aydınlanmasında siyasal ve bilimsel görüş ile ilişkilendirilerek yeni bir boyut kazanmıştır.[87] Taylor 18. ve 19. yüzyıllarda Hristiyanlığın yeniden yorumlanması ile Avrupa toplumlarında bir kutup değişikliğinden bahseder. Yeni dünya görüşü; genel olarak disiplinlidir, akılcıdır ve kuralcıdır. Öncelikli olarak elitler arasında yaygınlaşmış daha sonra tabana yayılmıştır. İnsanmerkezciliğe ve şahsi olmayan bir düzene doğru geçiş söz konusudur. Bu iki akımla birlikte üçüncüsü Tanrı'nın taleplerinin akılcı bir biçimde incelenebileceği ve yaratıcıyla yarattıkları arasındaki her tür kişisel ilişkiyi (kişisel bağlılık, dua, Tanrının kadere müdahalesi vb.) gereksiz kılan yeni bir din anlayışı insanmerkezcilik ve şahsi olmayan ile birlikte oluşmuştur. Bu yeni din, doğada veya yalnızca insan aklında temellenmektedir. Bu dinde vahye gerek yoktur. Taylor bu sürecin inançtan deizme sonrada ateizme doğru gittiğini ifade eder. Sonuçta disiplinli araçsal akılcı bir çıkar düzeni oluşmuş ve bu çıkar düzeni içinde değişimin gerçekleşebileceği bir matris oluşturmuştur. Bu değişim, inanç ve inançsızlığın hem bir arada olduğu hem de birbiriyle çatıştığı koşulların var olduğu modern sekülerleşmenin ana unsuru olmuştur.[88]

Hümanizm içinde rasyonelleşme ve bireyselleşmeyle birlikte gelişen bu yeni yaşam biçimi olan modern sekülerleşmeyi adım adım ateizme doğru giden bir süreci içerdiği için açmakta fayda vardır.

Rasyonelleşme ve bireyselleşmeyle birlikte gelişen sekülerleşme, standart bir tanımlamadan yoksundur. Ancak genel anlamda, dini bilincin, faaliyetlerin ve

---

[85] Boğos Zekiyan, *Hümanizm,* İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1982, s.1-2.
[86] Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine,* çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2013, s. 13.
[87] *The Encyclopedia Americana,* C.,14, Falsetto, complete in thirty volumes first published in 1829, Manufactured in the USA, 1979, s. 554.
[88] Charles Taylor, *Seküler Çağ,* çev. Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. 347-351.

kurumların toplumsal önemini kaybettiği bir süreçtir.[89] Sekülerleşme tezine göre sekülerleşmenin iki düzeyi vardır; 1. Dini kuruluş ya da grupların toplum üzerindeki etkilerini yitirmesi, 2. Dinin bireyin kararı üzerindeki etkisini yitirmesidir.[90]

Taylor'a göre, sekülerlik, kamusal alanların Tanrı'dan veya mutlak varlığa herhangi bir göndermeden arındırılmış olduğu varsayılan yerleri tanımlamak için kullanılır.[91] Yine Taylor'a göre, artık Tanrı'ya inanç aksiyomatik değildir, yani evrensel kabul gören bir ilke değildir. Tanrı inancının alternatifleri vardır.[92]

Seküler hümanizm; hümanizmin 'dini' ya da 'seküler' bir çerçeve kullanıp kullanmaması ile ilgili 1970'lerin sonunda, AHA da yapılan tartışmalar sonucunda, dini tutum ile seküler tutumun ayrışmasıyla birlikte oluşmuş bir kavramdır. Bu süreç 1980'lerde Demokratik ve Seküler Hümanizm Konseyi'nin doğmasına neden olmuştur. Konsey daha sonra 'Seküler Hümanizm Konseyi'olarak yeniden isim değişikliğine gitmiştir. Bu ayrışmadan sonra dini hümanistler, hümanizmin aslında teistik olmayan bir din olduğunu iddia etmişler, seküler hümanistler ise, hareketlerini sert seküler bir felsefe ve değer sistemi olarak tanımlamış ve herhangi dini bir dilden kaçınmışlardır.[93] Yani, Seküler Hümanizm Konseyi'ne göre, seküler hümanizm; hareketini sert bir seküler felsefeye dayandıran herhangi bir dini dilden kaçınan değer sistemine denir.

Modern Batıda ortaya çıkan hümanizm içinde sekülerizmin köklerinin 17. yüzyıla kadar uzandığını görüyoruz. 17. yüzyılda büyük din savaşları yaşayan Batıda uluslararası oluşan kargaşaya tepki olarak doğal hukuk kuramları oluşmuştur. Grotius ve Locke bu dönemin en önemli kuramcılardandır. Bu dönemde Grotius siyasi toplumun temelindeki normatif düzeni, toplumu oluşturan bireylerin doğasına dayandırmıştır. Bu dönemde insanlar; karşılıklı çıkarları için barışı sağlayarak işbirliği yapmaları gereken rasyonel sosyal faillerdir.[94]

Bu süreçten sonra (dini) dışlayıcı hümanizm doğmuştur. Ancak onun doğuşu

---

[89] Bryan Wilson, *Sekülerleşme,* çev. Ali Bayer Kirman, M.Ali, İhsan Çapçıoğlu, Otto Yayınları, Ankara, 2015, s. 11-12.
[90] Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü,* çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat, Ankara, 2005, s. 645-646.
[91] Charles Taylor, *Seküler Çağ,* çev. Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. 4.
[92] Taylor, *Seküler Çağ,* s. 6.
[93] Richard Cimino and Christopher Smith, *Secular Humanism and Atheism beyond Progressive Secularism,* C., 68, No., 4, Sociology of Religion, 2007, s. 407-424; s. 408-409.
[94] Charles Taylor, *Seküler Çağ,* çev. Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. 191.

deizm denen ara bir süreçten sonradır. Deizm üç farklı yön ile yayılmıştır; İlk yön, 'dünya Tanrı'nın bir tasarımıdır!' geleneksel anlayışında yaşanan sapmadır: 17. yüzyılın sonunda ve 18. yüzyılda Tanrı merkezcilikten insanmerkezciliğe doğru bir kayma gerçekleşir. İkinci yön, deizm anlayışı kişisel olmayan bir düzeni önceler ve bu öncelik, kabul görüp yaygınlaşır; Tanrı bizlerle esasen 'belirli bir varlık düzeni tesis ederek' bağlantı kurmaktadır. Yanlış ve batıl görüşlerle yanıltılmazsak eğer, bu düzenin ahlâki şeklini kolaylıkla kavrayabiliriz. Bu ahlâki olana uyarsak yani düzenin gereklerine itaat edersek Tanrı'ya da itaat etmiş oluruz. Üçüncü olarak deizmin yayılan yönü ilk 'doğal din'(akılcı din) fikridir.[95]

Deizmden sonra 18. yüzyılda özelde Hristiyanlığa dönük dışlayıcı hümanizm Hristiyanlığa bir alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Hristiyanlığa ve onun ürettiği insan tipine duyulan tepki, yeni konum alışların ve bu konum alışların çeşitlenmesinin başlangıcını oluşturmuştur. Taylor, buna 'nova' etkisi demektedir. Bu durum 19. yüzyıl boyunca sürmüştür.[96] Önce toplumun elitleri arasında görülen bu nova etkisi giderek topluma da yaygınlaşmış ve 20. yüzyılın ikinci yarısında doruğa çıkmıştır. Alternatif olarak, Batı toplumlarında genel bir otantiklik kültürü ya da 'dışavurumcu bireycilik' ortaya çıkmıştır:[97]

Dışavurumcu bireycilik; insanların kendi yollarını bulmaya çalışmasına, kendi yollarını keşfe, kendilerine özgü davranmaya teşvik edilmesine denmektedir. Dışavurumcu bireycilikle birlikte otantiklik etiği -gerçeğe dayalı, özgün etik-romantik dönemde ortaya çıkmıştır. Etkisi ikinci dünya savaşından yakın zamana kadar sürmüştür.[98]

Günümüzdeki yansıması açısından Taylor, *"Seküler Çağ"* isimli kitabında sekülerliğe geçişi, Tanrıya sorgusuz sualsiz inanılan bir toplumdan, Tanrı inancının çeşitli seçeneklerden biri olduğu topluma doğru geçiş olarak görür. Taylor, artık Tanrı'ya inancın seçenekler içinden zor bir seçenek olduğunu öne sürmektedir.[99]

Modern dönemin seküler atmosferinde yaşamış, Bertrand Russell ve Sam Harris, insan ve insan ilişkilerine dair ahlâk konusunda kitap yazmış iki ateist düşünür olarak seküler hümanist tutuma örnek verilebilir. Etik anlayışları din ve

---

[95] Taylor, *Seküler Çağ,* s. 263.
[96] Taylor, *Seküler Çağ,* s. 498.
[97] Charles Taylor, *Seküler Çağ,* çev. Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. 355.
[98] Taylor, *Seküler Çağ,* s. 356.
[99] Taylor, *Seküler Çağ,* s. 5.

Tanrı'yı tamamen dışlayan ve reddeden bir etiktir. Bu açıdan sekülerist bir yaklaşıma sahiptirler. Bununla beraber her ikisi de hem hümanizmayı hem de hümanizma içinde gelişen bazı fikirleri savunmaktadır. Sam Harris, Maajıd Nawaz ile yaptığı bir münazarada 1.6 milyon nüfuslu İslam dünyasını ateist yapabilmenin yollarını aramaktadır. Genel olarak bunun gerçekleşmesinin çok zor olduğunu uzun bir süreç gerektirdiğini itiraf eden Harris, atılacak adım olarak, liberalizmin ve sekülerizmin İslam dünyasına bir an önce transfer edilmesini, liberal ve seküler inançları benimseyen ılımlılarla işbirliği yapılmasını, İslam toplumlarında dönüşüm için yapılması gerekenler olarak açıklamaktadır.[100] Russell ise kendini faydacı[101] liberal parti üyesi-İngiliz Whig'i[102] ve sosyalist[103] olarak tanımlar ve aynı zamanda 1960'larda Amerikan Hümanist Birliğine üyeliği vardır.[104] Ludwig Andreas Feuerbach da etiği psikolojik faktörlere göre açıklamış, bu açıdan antropolojik yaklaşım sergilemiştir. Feuerbach katı hümanist[105] bir filozof olarak burada zikredilebilir.

Ateist anlayış içinde seküler hümanistlerden ve doğalcı ateistlerden Tanrı anlayışı bakımından ve insan anlayışı bakımından kısmen daha farklı düşünen ateist bir grup daha vardır. Bunlar varoluşçu ateistlerdir. Varoluşcu ateistlerin öncü isimleri Sartre ve Heidegger'in belli başlı bir etik çalışması olmamakla birlikte insanın varoluşuna dair yaptıkları açıklamalar genel anlamda ateist yaşam anlayışına bir yön vermiştir.

1.2.3.2.1. Hümanist Ateist Varoluşculuk

Tdk sözlükte varoluş; yaşama, var olma, bir şeyin ne olduğu, nasıl olduğu değil, var olduğu olgusu, mevcudiyet, öz karşıtı olarak, varoluşçuluk; varoluşun

---

[100] Sam Harris and Maajid Nawaz, *Discussion: Sam Harris and Maajid Nawaz Lateline (ABC),* Oct 29, 2015, (c) 2015, Australian Broadcasting Corporation. All rights reserved, Item: P6S044684337315, Source: Lateline (ABC), Oct 29, 2015.

[101] Bayram Dalkılış, *Bertrand Russell,* Kendözü Yayınları, Konya, 2000, s. 21.

[102] Dalkılış, *Bertrand Russell,* s. 43.

[103] Dalkılış, *Bertrand Russell,* s. 43.

[104] Fred Edwords, *What is Humanism,* American Humanist Association, 2008., (çevirimiçi) (http://web.archive.org/web/20120218140918/http://www.americanhumanist.org/who_we_are/about_humanism/What_is_Humanism), 17, Mart, 2019.

[105] Louıs Allthusser, *Felsefi ve Siyasi Yazılar İki Filozof: Machiavelli – Feuerbach,* çev. Alp Tümertekin, İthaki, İstanbul, 2010, s. 171.

özden önce geldiğini ve özü sürekli olarak yarattığını ileri süren öğreti, egzistansiyalizm, varoluşçu; varoluş yanlısı, egzistansiyalist, anlamlarına gelmektedir.[106]

Foulguie, varoluşçuluğun varoluşun önceliğini ya da ilkliğini benimseyen bir kuram olduğunu söyler. Bu öncelik 'öze' oranladır. Varlıkbilim, hayatımıza giren varlıklarda iki metafizik ilke gösterir; öz ve varoluş. Öz, bir varlığın 'ne' olduğunu gösterir. Örneğin, ben insansam 'insan özüne' sahibim demektir. İnsanın özü derken onun ana nitelikleri kastedilir. Bu niteliklerden herhangi birinin eksikliğinde insandan ayrı bir şey ortaya çıkar. Beden yoksa sadece ruh veya meleğin, düşünen ruh yoksa yalnızca bir hayvanın ortaya çıkması gibi. Kısaca, öz dendiği zaman bu evrensel öz, tanımların belirlemiş olduğu 'öz' kastedilir. [107]

Colette varoluşçuluk terimini öznel bakımdan ilgili samimiyeti tutkuyla dert edinmiş yaşama yöntemle yaklaşıp sınırlarını sürekli aşmaya eğilimli, akıl karşısında tam bir şüpheci gibi hareket ederek, varoluşu oluşturan bilmecelerden, paradokslardan, belirsizliklerden hiçbirini yok etmeksizin idealliği varoluşun zamansallığında düşünmeye bağlı olan görüşleri belirtmek için kullanır.[108]

Kaufmann ise varoluşçuluğu bir felsefe olarak görmez. Aynı zamanda onun bir düşünce okulu da olmadığını ve ilkeler dizisine indirgenemeyeceğini söyler. Bunun nedeni olarak filozoflar arasındaki derin görüş farklılıklarını gösterir; Jaspers, Heidegger, Sartre varoluşçular listesinde temel demirbaş isimler olmasına karşın temel konularda uzlaşamamışlardır. Öncü isimlerden Pascal ve Kierkegaard teist olup, Pascal bir çeşit Katolik, Kierkegaard ise Protestanın Protestanıdır. Bu kümeye Nietzsche ve Dostoyevski de eklendiğinde, Nietzche Hristiyanlık düşmanı bir ateisttir. Aynı zamanda Sartre de ateisttir. Dostoyevski ise Ortodokstur. Rilke, Kafka ve Albert Camus da listeye eklendiğinde, Kaufmann bu adı geçen ateist ve teist varoluşçuların hepsinde başlıca ortak özellik olarak, bireyciliklerini görür. Genel anlamda ortak yön olarak, herhangi bir düşünce okuluna mensup olmamalarını, gelenekçi felsefeyi, yetersiz, yüzeysel yaşamdan kopuk görerek küçümsemelerini gösterir. Zamandışı bir duyarlılık olarak geçmişte ara ara göze çarpan varoluşçuluk

---

[106] Şükrü Halûk Akalın, *Türkçe Sözlük,* Tdk, Ankara, 2011, s. 2470-2471.

[107] Paul Foulguie, *Varoluşcunun Varoluşu,* çev. Yakup Şahan, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s. 9-10.

[108] JacQues Colette, *Varoluşculuk,* çev. Işık Ergüden, Dost Yayınevi, Ankara, 2006, s. 19.

daha sonrasında köklü bir karşı çıkışa zihinsel bir uğraşa dönüşmüştür.[109]

Varlık, felsefenin önemli sorunlarından olmakla birlikte ilk çağdan günümüze kadar hakkında çok tartışma yapılmış olup ona değişik anlamlar yüklenmiştir. Bunun sonucu tarihi olarak varlık bilimde dört farklı yaklaşım oluşmuştur;

1. "Varlığı 'madde' gibi kabul edenler; İlk materyalist ve atomcular, diyalektik materyalistlerdir. Belli başlı maddeciler; Demokritos, Epikür, Thomas Hobbes, La Mettrie, K. Marx, Ludwig Feuerbach, Fechner olarak sayılabilir. 2. Varlığı 'ruhsal' olarak açıklayanlar: Platon ve ideler kuramı, Platinos, George Berkeley ve öznel idealizm, G.W.F. Hegel, mutlak veya nesnel idealizmi gösterilebilir. 3. Varlığı hem 'maddi' hem de 'ruhsal' olarak kabul edenler: Aristo ve onun madde-biçim öğretisi, Descartes ve onun beden-ruh ikiliği, Spinoza, madde ve ruh paralelizmi olarak sayılabilir. 4. Çağdaş varlık bilimciler: Yeni Thomasçılık, Nicolai Hartmann, Martin Heidegger sayılabilir."[110]

Geleneksel felsefede varlığa değişik anlamlar yüklenilmiş üzerinde düşünülmüş hakkında felsefi görüşler oluşmuştur ancak varoluşçuluk, 20. yüzyıla gelindiğinde gün yüzüne çıkmış bir felsefi kanatın ismi olarak daha çok kullanılmıştır. Özellikle Jean Paul Sartre İkinci Dünya Savaşı sırasında aralıksız yayınladığı eserleriyle varoluşçuluğun geniş kitlelere yayılmasına öncülük etmiştir.[111] Ancak onun varoluşçuluğu tanrıtanımazdır. J.P.Sartre ile birlikte diğer ateist varoluşçuluğun belli başlı temsilcileri; Martin Heidegger[112] Maurice Marlea-u-Ponty[113] ve Albert Camus[114] ve ayrıca Nietzche de gösterilebilir. Varoluşçuluğun bu çağdaki türü metafiziği bir kenara bırakmıştır.[115]

Bu isimlerden J.P.Sartre ateist varoluşçuluğun öncü ismidir. Yayınladığı *"Materyalizm ve Devrim"* adlı kitabında, insan anlayışına zarar verdiği gerekçesiyle kendisini eleştirenlere cevap verir. Varoluşçuluğunun bir hümanizma olduğunu ve niçin hümanizma olduğunu, varoluşcu felsefesini tanımlayarak uzun bir şekilde izah

---

109 Walter Kaufmann, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşculuk,* çev. Akşit Göktürk, YKY, İstanbul, 2001, s. 7.

110 Talip Karakaya, *Varlık Sorunu,* Elis Yayınları, Ankara, 2004, s. 5. (içindekiler kısmı)

111 Frank N.Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal, Hareket Yayınları, İstanbul, 1971, s. 9.

112 Paul Foulguie, *Varoluşcunun Varoluşu,* çev. Yakup Şahan, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s. 53.

113 Foulguie, *Varoluşcunun Varoluşu,* s. 53.

114 Foulguie, *Varoluşcunun Varoluşu,* s. 53, 56.

115 Talip Karakaya, *Varlık Sorunu,* Elis Yayınları, Ankara, 2004, s. 53.

eder.[116] Sartre'nin varlık anlayışı, varlığın yaratılmadığı ancak varlığın kendi kendini de yaratmadığı şeklindedir. Yani bilincin olduğu tarzda kendi kendisinin nedeni de değildir."Varlık, ne edilginlik ne de etkinlik olup 'kendi'dir."[117]

J.P. Sartre varoluşçuluğunu açıklarken gelenekte var olan teist varoluşçu inancı ve ona karşı konumlanmış inançsızların varoluşçu yaklaşımını kritik eder ve kendi varoluşçu anlayışını açıklar. Ona göre, her nesnenin bir 'özü' ve bir 'varlığı' vardır. Öz, sürekli nitelikler topluluğu anlamına gelir. Varlık (ya da varoluş) ise dünyada aktif olarak bulunuş demektir. Çoğu insan özün önce varoluşun sonra geldiğine inanmıştır. Sartre burada köklerini dinden alan düşünceye örnek verir; bezelyeler bir bezelye düşüncesine göre yerden bitmiş ve yuvarlak şeklini almıştır. Hıyarlar ancak hıyarlık özüne uymuş ve bu şekilde hıyar olmuşlardır. Bir ev kurmak isteyen kimse ne biçimde bir ev yaratmak istediğini öncelikle iyice bilmelidir; burada öz, varoluştan önce gelmektedir. Sartre'ye göre, Tanrı'nın insanları yarattığına inanan kimseler şöyle düşünmektedir: Tanrı insanları kendindeki insan düşüncesine göre yaratmıştır. Diğer taraftan teistlerin bu görüşüne karşı inançsız kimseler ise şu geleneksel görüşü taşımışlardır: Bir nesne özüne uyduğu zaman ancak var olur. Nitekim 18. yüzyılda daima şuna inanmışlardır: Bütün insanlara özgü ortak bir öz var ve bu değişmez özün adı da 'insan doğası'dır. Sartre kendi varoluşçu anlayışının bunun tam tersi olduğunu söyler: Sadece insanda'varoluş''öz'den önce gelmektedir. Bu şu anlama gelir, insan önce vardır. Yani, şöyle ya da böyle olur. Çünkü o özünü kendisi yaratmıştır. İnsan dünyaya atılmış, orada acı çekmiş, savaşarak yavaş yavaş kendini belirlemiştir. Bu belirlenme yolu da her zaman açıktır.[118] İnsan sübjektivite bir varlık olmadığı için kendini devamlı seçmek zorundadır. Bu seçme insanda temeldir. Onun varlık durumunu adeta yokluktan çıkarır.[119] Bu şekilde Sartre'ye göre insan özgür olmaya mahkûm edilmiştir.[120]

Sartre bir determinist değildir. Determinizmi bir varsayım, kendi başına bir

---

[116] Jean Paul Sartre, *Materyalizm ve Devrim,* çev. Emin Türk Eliçin, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s. 67-93.

[117] Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik,* çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2017, s. 39.

[118] J.P. Sartre, *Varoluşçuluk,* çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 1993, s. 8.: Akt. Jean Paul Sartre, Action, 27.12.1944.

[119] Kenan Gürsoy, *J.P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler,* Aktif Düşünce, Ankara, 2015, s. 107.

[120] Kenan Gürsoy, *J.P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler,* Aktif Düşünce, Ankara, 2015, s. 107.: Akt. J.P.Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, collection Pensee, Nagel, 1946:

postulat olarak düşünüm alanında gerçekleşen bir kaçış çabası olarak tanımlar.[121] Aynı zamanda kendisini bir doğalcı (naturalist) olarak da tanımlamaz.[122] O kendini 'ateist varoluşcu' olarak tanımlar.

Sartre'ye göre ateist varoluşculukta; Tanrı yoksa eğer, hiç değilse bir 'varlık' vardır. Varlık (existence) 'öz'den (essence) önce gelmiş ve herhangi bir kavramla belirlenmeden önce varolmuştur. İşte bu varlık insandır ya da Heidegger'in deyimiyle 'insan gerçekliği'dir. Yani, varoluşun 'öz'den önce gelmesi şu anlama gelmektedir: İnsan ilk olarak varolur, kendisiyle karşılaşır, sonra dünyada ortaya çıkar, ancak bundan sonra kendini tanımlar, yani özünü ortaya koyar. Ateist varoluşculara göre insan başlangıçta hiçbir şey değildir. O ancak sonradan gelişmesinin ikinci evresinde kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır. Onu tasarlayacak bir Tanrı bulunmadığına göre bir insan doğası olamaz, yani insan doğası yoktur. İnsan kendini nasıl anlıyorsa öyledir. Hatta şöyle denilebilir, nasıl olmak istiyorsa, varoluştan sonra kendini nasıl görüyorsa, varoluşa doğru atılışın ardından kişiliğinin nasıl olmasını istiyorsa, insan öyledir.[123] Ateist bir varoluşcu olarak Sartre'nin insana tanıdığı özgürlük anlayışı geleneksel metafizik anlayıştan çok uzaktır.

Sartre, insanın özgürlüğünün 'özünden' önce geldiğini ve özü mümkün kıldığını söylemiştir. İnsan varlığının 'özü' özgürlüğünün içinde askıdadır. Dolayısıyla insanın varlığı ile özgürlüğü arasında fark görmez.[124] Yani, insan kendi seçiminin dışında bir şekilde önce vardır ve varlığı da özgürlüktür. Özgür olduğu için insan yapılması gereken çok işinin olduğunun –kendi özünü inşa etmek gibi- bilincindedir. Nitekim eylemin (action) ilk koşulunu da özgürlük olarak belirtir. Eylemek dünyanın çehresini değiştirmektir ve bir amaç doğrultusunda araçlara sahip olmaktır. Aletsel bir bütünlük üretmektir.[125] Yani, insanın varoluşu özgürlük, özgürlükse eylemek sürekli yapma faaliyetidir. Bu durumda insanın varoluşu sürekli bir eylem halidir. Bu sürekli eylem ise bilinç ile olmaktadır.

Sartre'de bilinç kendini tek başına ortaya koyamaz. Eşya ile olan alakası

---

[121] Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik,* çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2017, s. 87.

[122] Jean Paul Sartre, *Materyalizm ve Devrim,* çev. Emin Türk Eliçin, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s. 68.

[123] Sartre, *Materyalizm ve Devrim,* s. 71.

[124] Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik,* çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2017, s. 69.

[125] Sartre, *Varlık ve Hiçlik,* s. 523.

dâhilinde ortaya çıkmaktadır.[126] O bizim için bilgi edinilmesi mümkün olan bütün gerçeklerin ancak bilincin tecrübesi ve bilgi vasıtasıyla ortaya çıkmakta olduğunu söylemektedir. Bu anlayışıyla Sartre, tümelden tikele giden ve her şeyi, önceden tayin edilen mutlak ve bütünü izah edici bir ilk sebebe dayandıran geleneksel metafizik anlayışını terk etmiştir.[127]

Hem ateist varoluşçular hem de doğalcı yeni-ateistler ahlâk anlayışlarını bir şekilde temellendirmeye çalışmaktadırlar. Ateistlerin bu çabasını anlamak açısından öncelikle 'temel' ve 'temellendirme' kavramlarıyla filozofların neyi kastettiğini anlamak önemlidir.

1.3. TEMELLENDİRME ÜZERİNE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Günlük hayatta 'temel' kelimesinin kullanımına bakıldığında genelde bir şeyin dayandığı ya da üzerinde yükseldiği zemin anlamında kullanıldığı görülür. Bu zemin binaların ya da kurumların üzerinde yükseldiği temel gibi bir şeydir.

Bütün bilgiler bağlamının kendisinden çıkarılabildiği en genel ve en yalın önerme olarak kullanılan temel kavramı; manevi nitelikte bir şeyin varsaydığı ve kendisine dayandığı ilke anlamına gelir. Matematiğin temeli hukukun temeli derken kastedilen anlam budur. Bir ahlâk öğretisinde ise ahlâkın temeli, ahlâksal doğruluklardan çıkarılan ilke anlamındadır. Epikuros'un ahlâk felsefesinin temelinde 'haz' ilkesinin yatması gibi[128] klasik dönem ve modern dönem birçok filozofun ahlâk felsefesinin merkezine bir kavramı ya da bir ilkeyi temel aldığını görmekteyiz. Platon'un 'bilgelik sevgisi' ve 'mutluluk' temelinde konuyu ele almasını[129] Aristo'nun etiği 'erdem' ve 'mutluluk' temelinde açıklamasını[130] Spinoza'nın 'belirlenimci' ilkesini[131] Thomas Hobbes'un 'bencillik' temelinde etiği ele

---

[126] Kenan Gürsoy, *J.P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler,* Aktif Düşünce, Ankara, 2015, s.13-14.
[127] Gürsoy, *J.P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler,* s.13-14.
[128] Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* Savaş Yayınları, Ankara, 1984, s.172.
[129] Platon, *Şölen,* çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyuboğlu, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2002, s. 10.
[130] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* çev. Saffet Babür, 1100b-10, Klasik Metinler Ayraç Yayınlar, Ankara, 1998, s. 17.
[131] Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, MEB Yayınları, İstanbul, 1965, s. 276.

almasını[132] örnek olarak verebiliriz.

Temellendirme ise bir mantık terimi olarak sağlam bir gerekçeye dayama anlamında kullanılır. Bazı önermeler temellendirilmedikleri takdirde anlamsızlaşır.[133] Örneğin 'insanlar uzaya giderler' önermesinde insanların uzaya gitme nedeni uzay aracı yapmalarıdır ve bu neden (araç yapmaları) onların uzaya çıkmalarını gerektirmiştir ya da haklılaştırmıştır.

Uslu, 'temel' teriminin felsefi anlamını ortaya koyarken 'temel' terimine yakın bir diğer terim olan 'sebep'ten farkına önemle değinir. Bir 'inancın temeli' dendiğinde, kişinin o inanca neden inanıyor olduğunu ve inanmaya devam etme gerekçesini belirten makul bir açıklaması kastedilir. Bir 'inancın sebebi' denildiğinde ise sadece kişinin bir şeye inanmasına yol açan etken ya da faktör kastedilmektedir. Örneğin, aileden alınan eğitim bir inancın sebebi, faktörü olabilirken 'temel' ise iradi tercih gibi felsefi zeminleri kapsar. 'Temellendirme' kavramına gelince, Uslu bu terimi, sadece kanıta dayandırma işleminden ziyade daha geniş bir çerçevede kullanır. Felsefi temellendirme; felsefi bir zemine dayandırma işlemidir.[134] Yani, 'neden ileri sürmeye, açıklama getirmeye, gerekçelendirme' faaliyetine denmektedir.[135] Örneğin, G.E.Moore'un etiğini 'sezgi' ile temellendirmesi[136] David Hume'un 'duygu' ile temellendirmesi[137] gibi..

"Bir önerme veya eylem normunun geçerliliği rasyonel bir argümantasyonun bütünlüğü içerisinde ortaya konulabilirse temellendirilmiş olur"[138] diyen Cevizci, ahlâki eylem ve yargılarımızı temellendirirken farklı yöntem ve stratejiler takip ettiğimizi söyler. Bu yöntem ve stratejiler; gerçek veya somut bir olguya dayandırma, duygu ve çıkarlara dayandırma, ahlâk kurallarına veya otoritelere (Tanrı, din, din adamları gibi) dayandırma ve vicdana dayandırmadır. Yine Cevizci'ye göre, ahlâki eylemleri beş farklı etik yöntem kullanarak gerekçelendiririz. Bunlar: Analitik,[139]

---

[132] A.A. Stroll vd., *Etik Kuramları,* der.ve çev. Mehmet Türkeri, Lotus Yayınları, İstanbul, 2017, s. 143.

[133] Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü,* Remzi Kitabevi, İstanbul,1999, s. 406.

[134] Ferit Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, s. 9-10.

[135] Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme,* s. 9-10.: Akt. Nermi Uygur, "Felsefede Temellendirme", *Felsefe Arkivi Dergisi,* Sayı:12, İstanbul, 1961, s. 33.

[136] William Frankena, *Etik,* çev. Azmi Aydın, İmge Kitabevi, Ankara, 2007, s.186.

[137] David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 3. Kitap; Ahlâk Üzerine,* çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2009, s. 316.

[138] Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*,C.,1, Etik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 151.

[139]Analitik Yöntem:1. Bir bütünü kendisini meydana getiren paraçalara bölerek incelemektir. 2. Bir önermenin, problemin, kanıtlanacak teoremin, kendilerinden çıktığı, kendilerine bağlı olduğu ilkelere,

transandental,[140] diskürsif,[141] hermeneutik,[142] fenomenolojik,[143] yöntemlerdir.[144]

Gerçek ve somut bir olguya dayandırma duyguya dayandırma ve faydacılığa dayandırma genel olarak ateizmin ahlâkı gerekçelendirme girişimlerinde müracaat ettiği temellendirme biçimleri olduğu için kısaca üzerinde durmakta yarar vardır.

Gerçek ve somut bir olguya dayandırma, tekil normatif bir yargı veya bir değer yargısının desteklenmesi için belli bir olgunun kullanılmasıdır. Örneğin, mültecilere neden yardım ettiği sorusuna kişi, 'ülkesinde savaş var ve kalacak yeri yok, ihtiyacı var' diyerek cevap verebilir. Cevizci'ye göre bu cevap yardım eyleminin kurallara uygunluğunu açıklar ve bu açıklama eylemini somut bir olguya dayandırır. Eylemi somut olguya dayandırarak meşrulaştırmak için toplumda genel geçer kabul gören bir anlayış olmalıdır. Bu temellendirme biçiminde görünüşte somut olgulara dayandırarak eylemi meşru kılma çabası varsa da aslında dolaylı biçimde herkes tarafından benimsenen genel geçer norm ve değerlere dayanılmaktadır.[145] Duyguya dayandırmaysa bir eylemin ahlâkiliğini tamamıyla duygulara dayanarak açıklamadır. Faydaya dayandırmada eylemin doğuracağı yararın göz önünde bulundurulmasıdır. Yani, hareket doğrudan bir koşula bağlanır, eylemin muhtemel sonuçlarına göre hareket temellendirilir. Bu durumda eylem, onunla ilişkili kişi veya kişilerin en yüksek faydasını ve en az zararını dikkate alır.[146]

Ahlâkı temellendirme girişiminde insanı temele koyan yaklaşımı antropolojik temellendirme biçimi olarak ele alan Özlem, evren, insan ve Tanrı olarak üç kaynağa

---

önermelere geri götürme, dayandırma işlemidir: Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü,* Paradigma, İstanbul, 1999, s. 49.

[140] Transandental Yöntem: Kant'ın felsefi yöntemidir. İnsan deneyimi veya bilgisinin olmazsa olmaz koşullarını (apriori sezgi formlar, anlama yetisi kategorileri, aklın idealleri) kritik eden analiz şeklidir. Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü,* Paradigma, İstanbul, 1999, s. 856.

[141] Diskursif: İlkelerden sonuca gitmek, çıkarım yoluyla oluşan düşünce için kullanılan sıfat. Diskursif akıl yürütme; öncüllerden bir sonuca gitme işlemidir. Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü,* Paradigma, İstanbul, 1999, s. 244.

[142] Hermeneutik: Genel olarak insanın eylemlerinin, sözlerin, yarattığı ürünlerin ve kurumların anlamını, kavrama ve yorumlama sanatıdır. 19. Yüzyılda pozitivizmin yöntem anlayışına ve doğa bilimlerinin yönteminin insan bilimlerinde de kullanılma tavrına karşı gelişmiştir. İnsan varlık olarak tarih ve sosyoloji gibi bilimlerin konusudur. İnsan varlığı temel özellikleri nedeniyle farklı bir yönteme ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaç da yorum teorisini oluşturmuştur. Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü,* Paradigma, İstanbul, 1999, s. 413.

[143] Fenomenolojik: Günümüzde bilinen felsefi anlayış ve yöntemi olarak, deneyim ya da tecrübemizi, kökenlerinden ve gelişiminden ayrı, tarihçi, sosyolog ya da psikologların sunduğu nedensel açıklamalardan bağımsız olarak, gerçekte olduğu şekliyle ve dolayımsız bir tarzda betimleme çabasıdır. Husserl'in araştırma ve eserlerinden doğmuştur. Sartre fenomenolojik yöntemini Husserl'e göre belirler. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü,* Paradigma, İstanbul, 1999, s. 343.

[144] Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, C.,1, Etik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 152-156.

[145] Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, s. 152.

[146] Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, s. 152-153.

başvurulduğunu ve bu kaynaklara dayalı üç çeşit temellendirme biçimi olduğunu söyler. Bunlar; kozmolojik temellendirme, dinsel temellendirme ve antropolojik temellendirmedir. Antropolojik temellendirme; doğalcı antropolojik temellendirme -çoğunlukla insanın sosyal, psikolojik ve biyolojik yanı ile ilgilenir- ve ruhsal antropolojik temellendirmedir. (Kant'ın ödev etiği)[147]

Buraya kadar etik, etiğin kullanımı, etiğin alanı, ateizm, ateizmin çeşitleri ve temel, temellendirme ve temellendirme biçimleri üzerine durduk. Bundan sonra, natüralist yeni-ateistlerin ve hümanizma içinde seküler ve varoluşçu ateistlerin dayanak noktalarına genel olarak değinip bu alanda eser veren etkili ateistlerden Richard Dawkins, Sam Harris, Bertrand Russell, L.Feuerbach ve J.P.Sartre'nin etik anlayışlarını ve gerekçelerini inceleyeceğiz.

[147] Doğan Özlem, *Etik, Ahlak Felsefesi,* Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 29-34.

2. BÖLÜM: ATEİST ETİĞİN TEMELLERİ

2.1. AHLÂKI BİLİMLE TEMELLENDİREN ATEİST GÖRÜŞLER

Doğalcılık, her olayı doğa yasalarına indirgeyen görüş için kullanılan bir tabirdir. Doğacılık (naturizm) ile karıştırılmamalıdır. Doğacılık doğaya tapma, özlem va hayranlıktır. Doğalcılık felsefede ve bilimde her açıklamayı doğa yasalarına indirgeyerek yapmak anlamına gelir. Örneğin toplumsal bir gelişmeyi doğa yasalarıyla açıklamaya çalışır, roman ve oyunun toplumsal yapısı için bilimsel etmenleri temel alır, ahlâkta ise "iyi" kavramını "haz" kavramına indirger. Dayandığı temel ise olguculuktur. Bilimsel görünmesine rağmen olguculuğun getirdiği bütün yanılgıları barındırır. Mekaniğin indirgenebilirlik ilkesini kullanır. Doğalcılık özellikle toplumbilim, insanbilim, ahlâk ve sanatta uygulanmaya çalışılmıştır. Doğalcılık insanbilimde insanı basit bir doğa varlığına, sanatta da basit bir kopyacılığa indirgemiştir.[1] Hançerlioğluna göre mantıken üst olan (toplumsal yasalar) alt olana (yaşambilimsel yasalara) indirgenemez.[2]

İnsanın davranışlarını şekillendiren ve yönlendiren değer yargılarının dayandığı ilkenin ne olduğu veya bu ilkeleri neyin belirlediği hususunda ateist etiğin en önemli dayanak noktalarından biri ontolojik ve metodolojik doğalcı prensiplerdir denilebilir.

Doğalcılığa atfedilen dört ana prensip şunlardır:1. Dünyadaki her bir olay veya durum, önceki durumlara, olaylara veya bir değişimin sonucu olduğuna atıfta bulunarak, nedensel veya mekanik olarak açıklanabilir. 2. Dünyayı açıklamak için Tanrı'ya ya da doğaüstü bir varlığa gerek yoktur. Uzayda ve zamanda olayların ve nesnelerin doğal dünyası gerçek olanın hepsidir. 3. İnsan, tamamen bu doğal dünyanın bir parçasıdır ve dünya işleyişinin yalnızca tesâdüfi bir ürünüdür. 4. Empirik olmayan yollarla bilinen mutlak değerler veya aşkın normlar yoktur. Bütün değerler ve normlar bir anlamda insan tutumlarının, ihtiyaçlarının ve hoşnutluğunun bir fonksiyonudur.[3]

Doğalcı ve doğalcı olmayan anlayışların ahlâki doğruluklara bakışı farklılık gösterir. Ahlâki doğruluk, doğru olanı yapmak aynı zamanda ahlâki olanı da yapmak

---

[1] Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*,C.,1, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 332.
[2] Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, s. 332.
[3] *The Encyclopedia Americana*, C.,19, Falsetto, complete in thirty volumes first published in 1829, Manufactured in the USA, 1979, s. 796.

anlamına gelir. Doğru eylemin ise tek bir tanımı yoktur. Erdem tanımları da aynı şekilde çok çeşitli ve fazladır. Özlem'e göre, doğru eylemde bulunmak için bir insanda olması gereken niteliklere erdem adı verilmektedir.[4]

Etik teorilerin 'doğru eylem' tanımları da genel yaklaşımlarına göre farklılık gösterir. Doğalcı filozofların tanımlaması ve bakış açısı, doğalcı olmayan filozoflardan oldukça farklıdır. Mesela bir düşünceye göre, erdem, eylemlerimizi yönlendiren değerlerdir ve doğru eylemde bulunmayı sağlayan şey, eylemlerimizi yönlendiren bu değerlerle ilgili sezgisel bilincimizdir.[5] Sezgisel bir yaklaşıma ait olan bu düşünce doğalcı olmayan bir yaklaşımdır.

Ahlâki yargıların bazı doğa bilimlerine mesela, psikoloji ya da biyolojinin kavramlarına bütünüyle indirgenebilir olduğunu ve bu nedenle ahlâki yargıların doğru ya da yanlış olduğunu savunanlar 'doğalcı' filozoflardır. Örneğin, faydacılık ve Hobbescu ahlâk öğretisi, ahlâki yargıları gerçekte psikolojik iddialar olarak görür.[6] Faydacı etiğe göre 'doğru eylem', insanın doğal ve toplumsal görevini yerine getirmeye yönelik, fayda getiren uygun eylemdir. Buna göre, doğru eylemin ölçütü de fayda yani menfaat olmaktadır.[7]

Richard Dawkins evrim yoluyla yani doğalcı yolla Feuerbach dini doğallaştırarak ve psikolojiyi kullanarak ahlâki yargıları doğru ya da yanlış olarak kabul ederler. Sam Harris de benzer şekilde tutum takınır ve ahlâki doğrulukların bilinçli varlıkların deneyiminden bağımsız bir şekilde var olduğunu savunmadığını ya da eylemlerin özde yanlış olduğunu iddia etmediğini söyler. Onun ahlâki doğruluktan anladığı; bilinçli varlıkların mümkün olduğunca az acı çekerek ve mümkün olduğunca esenlik içinde yaşayabilmeleri için bilinmesi gereken gerçeklerin var olduğudur. Benzer şekilde, ahlâkla ilgili olarak da bu tür soruların doğru ve yanlış cevapları vardır ve bu cevaplar nesnel olarak doğru olacaktır.[8]

Ahlâki yargıları herhangi bir doğa bilimine indirgemeden ahlâki yargıların doğru ya da yanlış olduğunu kabul edenler ise 'doğalcı olmayan' filozoflardır. Mesela, Platon'a göre, dünya nasıl ki sandalye gibi varlıkları ihtiva ediyorsa, 'iyilik'

---

[4] Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi,* Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 37.
[5] Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 38.
[6] A. A. Stroll vd., *Etik Kuramları,* der. ve çev. Mehmet Türkeri, Lotus, İstanbul, 2017, s. 145-146.
[7] Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi,* Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 39.
[8] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 47.

ve ‘doğruluk’ gibi ahlâki varoluşları da içerir.[9] Duygucu etik doğalcı değildir. Ahlâki yargıların ne doğru ne de yanlış olduğunu söyleyenler ve bunları sadece duyguların bir ifadesi olarak görenler emotivist (duygucu) filozoflardır.[10] Örnek olarak Russell’ı verebiliriz. Russell etikte doğalcı değildir, duygucudur ve ‘doğru’ ve ‘yanlış’ kavramlarını etikte kullanmak istemez.[11] Burada Kant’ın yaklaşımını da zikretmekte fayda vardır. Kant ve onu izleyenler için ‘doğru eylem’, insanın kendi akıl ve iradesiyle kendine koyduğu ilkeleri (otonomi), gerçekleştirmesine yönelik eylemdir. Onlara göre ahlâklılık ancak bu tür ilkelere göre ve onların gerçekleştirilmesine göre ortaya çıkar.[12]

Doğalcılar doğadaki doğal süreçlerin düzgün işleyen süreçler olduğunu kabul ettiğinden dolayı bu doğal süreçlerin bilimsel yöntemlerle araştırılması gerektiğini ve insanın da doğa yasalarına tabii olduğunu, bilimsel yöntemlerle incelenmesi gerektiğini söylerler.[13] Örneğin, Richard Dawkins ‘bencil gen teorisi’ ile ‘bencil ahlâk’ anlayışını destekleyen bir teoriyi savunur. Genden davranışa doğru giden bir bencilliği ispatlamaya çalışır. Bir diğer isim Michael Tomasello da insan ahlâkının doğal tarihi üzerine çalışması ile etiği bilimle temellendirmeye çalışır. Sam Harris ise beynin işleyişi anlaşıldıkça, insani değerlere ilişkin soruların doğru ve yanlış cevapları olduğunu daha iyi görebileceğimizi söylemektedir.[14]

Bilimsel yolu kullanan ateistlerin genel yaklaşımlarının ‘etik doğalcılık’ (ethical naturalism) kapsamında olduğunu söyleyebiliriz. Hançerlioğluna göre etik doğalcılık: ‘İyi’ kavramının etik dışı kavramlarla belirlendiği iddiasındaki öğretiler için kullanılan genel bir isimlendirmedir. Bu öğretilerin başında ‘evrimsel etik’, ‘hazcı etik’ gibi öğretiler gelir. Hançerlioğlu, etik doğalcılığın bilimdışı bir anlayış olduğunu, etiğin kökenlerine doğal olarak inilemeyeceğini ancak toplumsal olarak inilebileceğini söyler.[15]

Burada örnek olarak evrim teorisi çerçevesinde etiğin kaynağına inmeye çalışan Michael Tomasello’nun doğalcı etik savunusunu ve doğalcı etik üzerine çalışması olan Colin Irwin’in düşüncelerine kısaca yer verebiliriz.

---

[9] A.A. Stroll, vd., *Etik Kuramları,* der. ve çev. Mehmet Türkeri, Lotus, İstanbul, 2017, s. 145-146.
[10] A.A. Stroll, vd., *Etik Kuramları,* s. 145-146.
[11] Bertrand Russell, *Etik Toplum Siyaset,* çev. Funda Sezer, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 62.
[12] Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi,* Say Yayınları, İstanbul, 2010, s.38.
[13] Antony Flew, *Felsefe Sözlüğü,* çev. Nurşen Özsoy, Yeryüzü Yayınevi, Ankara, 2005, s. 144.
[14] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 8.
[15] Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*,C.,6, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 379.

Doğalcı etik üzerine çalışmaları bulunan Irwin, etik sistemlerin tamamının doğalcı terimlerle betimlenip çözümlenmeye açık olduğu iddiasındadır. Ona göre ahlâk yasaları etik sistemleri ve bunların metafizik temelleri olan davranış, birey, yakınları, ait olduğu grubun diğer üyeleri ile ve gezegenimiz üzerindeki yaşamın yararına uyarlanıp değişmesi manasında çözümlenebilir. Birbirinden farklı toplumlar etiklerini kral-tanrıların kurumlar despotizminden ve üstün otoriterelerinden, eşitliğe doğru ve canlıcılıkdan her yaşamın kutsal niteliğine uzanan sınırlar içinde düzenleyebilir. Irwin örnek olarak İnuit ahlâkı ve metafiziğini verir. İnuit (eskimo) ahlâkının, varlığın kutsal niteliği ve kalitesine uyma biçimiyle insan fenotipini Arktika'nın güç çevre koşullarına uyarlamak için kültürel açıdan yerleştirilmiş doğalcı ve evrimci mekanizmalar olarak kavranabileceğini iddia eder.[16]

Doğalcı etik savunusu yapan bir diğer isim Tomasello insanın sosyal bilimlerde çoğunlukla maddi kişisel kazanç olasılığı yönünde hareket eden ve maksimum fayda elde etmeyi amaçlayan rasyonel bir varlık olarak (homo economicus) resmedildiğini belirtir. Tomasello bu psikolojik modelin kapitalist bir piyasada hareket eden bireylerin varsayılan güdülenmelerini ve davranışını kendine temel aldığını söyler. O rekabetin işbirliğini öncelediği fikrini halisünasyon olarak görür. Bu halisünasyonu görmek ancak insan davranışının kültürel-kurumsal bağlamı gözardı edildiğinde mümkün olmaktadır. İnsan davranışının evrim temelinde bir açıklamasının, bireysel çıkarı birincil kabul etmesi, işbirliğine dayalı sosyal etkileşimden çok daha öncelikli ve çok daha temel olarak ele alması şart mıdır? Tomasello bu soruya hem evet hem de hayır olarak cevap verir; burada doğal seçilim mantığının, organizmaların üreme başarılarını arttıran ya da en azından azaltmayan şeyler yapmasının gerekli olduğunu da kabul eder, hatta buna 'çıkar' da denilebileceğini belirtir. Ancak insanların normalde çıkar dediği şey bir kişinin başkaları karşısında kendini kayıracak fiili bir tercihte bulunmasıdır. Tomasello yaşam formlarının büyük çoğunluğunun bu şekilde tercihte bulunmadığını söyler. Yalnızca amaçları doğrultusunda araçsal şekilde hareket etmektedirler. Başarılı hayvanlar açısından, söz konusu amaçların yaşamaya ve üremeye devam etmeleriyle uyumlu olduğu anlamına gelmektedir. Ancak buradan başarılı hayvanların kendilerini kayırmaları gerektiğini söyleyen psikolojik bir mekanizmanın

[16] Jean-Pierre Changeuk, *Etiğin Doğal Kökenleri*, çev. Nermin Acar, Mavi Ada Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 245-246. Kitapta yer alan, Colin Irwin'e ait olan "Doğalcı Etik ve Grup Çatışmasının Denetlenmesi" adlı makaleden alınmıştır.

çıkarılamayacağını söyler.[17]

Burada çıkarlar doğrultusunda hareket edildiğini söylemek, nihai nedensellikle pskikolojik mekanizmanın birbirine karıştırılması demektir. Sosyal açıdan karmaşık hayvanlarda primat ve memelilerde gerçekten de bir çıkar söz konusudur. İnsanlar da çıkar doğrultusunda hareket etme potansiyeline sahiptir ve çoğunlukla da böyle yapmaktadır. Ancak Tomasello aynı şekilde çocukların dahi stratejik hesaplama yapmadan ve çoğunlukla başkalarının iyiliğini gerçekten düşünebildiğine dair de birçok kanıt bulunmakta olduğunu söyler. Nedir bu kanıtlar? Başkalarının amaçlarına ulaşmasına yardım etmek, kaynakları adilane bölüşmek, ortak bağlılık geliştirmek, bağlılığı bozacakları zaman izin istemek, grup çıkarları doğrultusunda hareket etmek, muhtemelen grup yanlısı güdülerle sosyal normları üçüncü tarafa uygulamaktır. Tomasello, insanların kesinlikle çıkarcı hesaplardan kaynaklanmayan - duygudaşlıktan gücenmeye, sadakatten suçluluğa - sahici ahlâki duygulara sahip olduğunu söyler. Bu amprik bulgular insanların biyolojik olarak başkalarına değer verecek ve yatırımı onların selametine yapacak şekilde evrimleştiğini göstermektedir. [18]

Kısaca Tomasello'nun iddiasına göre; insanın başkalarına değer verecek şekilde evrimleşmesi insanın başkalarıyla karşılıklı bağımlılığını kabul etmesinden dolayıdır. Bu kabul insanın sosyal kararları açısından önemli sonuçlar doğurmaktadır. Sonuç; insan bireyler işbirliği temelinde rasyonel hale geldiler çünkü karar alırken şunları hesaba katmışlardır: 1. Yapılacak doğru şey olabildiğince ortaklara ve grupdaşlara yardım etmektir. 2. Başkaları da benim gibi eşit ve hak sahibidir. Başkaları da bu şekilde düşünmelidir. 3. Sosyal bir bağlılık ile yaratılan bir 'biz' benim adıma ve başkaları adına meşru kararlar verir. Bu kararlar ahlâki toplumlarda ahlâki kimliklere sahip kişiler arasında yasal yükümlülükler oluşturur. Ahlâki toplumdaki ben ve ötekinin ahlâki yargıları tamamen yasaldır ve hak edilmiştir.[19] Ona göre, insan ahlâkı, her biri kendi asli alanında sorunsuz işleyen ama ne doğanın ne de kültürün ön görebildiği yepyeni durumlar söz konusu olduğunda birbiriyle çarpışan kültürel yatırımların ve biyolojik adaptasyonların rengarenk bir tarihidir. Tomasello'nun duygudaşlık ve eşitlik duygusu gördüğü yerde bazı

---

[17] Michael Tomasello, *İnsan Ahlakının Doğal Tarihi,* çev. Aylin Onacak, Küy Yayınları, İstanbul, 2018, s. 191-193.
[18] Tomasello, *İnsan Ahlakının Doğal Tarihi,* s. 191-193.
[19] Tomasello, *İnsan Ahlakının Doğal Tarihi,* s. 191-193.

evrimciler bencil çıkarları gerçekleştirmek için geliştirilmiş akıllıca stratejiler görmektedir.[20] (Dawkins ve H. Spencer gibi)

Tomasello'nun insan ahlâkının doğal bir tarihini incelediği kitabının bir incelemesini yapan Stanford, Tomasello'nun çalışmaları hakkında önemli bilgiler aktarır: Tomasello'nun çalışmaları evrim sürecinde insanın iki ahlâki yönünün nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışmaktadır. Bunlar: Sempati (duygudaşlık) ve adâlet duygularıdır (ya da onun deyimiyle sempati ve adalet ahlâkı). Tomasello 'sempati ahlâkına' ve 'adalet ahlâkına' nasıl sahip olduğumuzu açıklamayı ve insanın ahlâk psikolojisini açıklamanın zorluğunu birbirinden ayırır. İlk olanın, şempanzeler ve bonoboslar (ve muhtemelen onlarla paylaştığımız en son ortak ata) tarafından sergilenen aslında başka yönelimli sempatik kaygı türünün 'kendi kendini evcilleştirme' sürecinden oldukça basit bir şekilde ortaya çıktığını savunur. Sempati ahlâkı, akrabalık ve arkadaşlar için alakasız grup üyelerini ve hatta yabancıları da kapsayacak şekilde genişlemiştir. Ancak, Tomasello adalet ahlâkının ortaya çıkışını, fazlaca bilişsellik ve duygusallık gerektiren, sempati ahlâkından çok daha zor açıklamaya ihtiyacı olan sorun olarak görmektedir. Stanford, Tomasello'nun kitabında evrimsel tarih boyunca adâlet ahlâkının ortaya çıkabileceği karmaşık iki aşamalı bir süreç ortaya koyduğunu söyler.[21]

Buraya kadar insanın değer yargılarının dayandığı ilkenin ne olduğu veya bu ilkeleri neyin belirlediği konusunda sorulan sorulara cevap arayan ateistlerin etiğin kaynağı ve doğasını açıklamak için çoğunlukla evrim teorisine müracat ettiklerini ifade ettik. Ateist etik öncelikle etiğin kaynağı olarak veya ahlâkın ilk nüveleri olarak, Darwin'in evrim teorisinde öne çıkarılan bazı insan davranışlarını vurgulamakta ve bunları dayanak noktası olarak ele almaktadır. Darwin *"İnsanın Türeyişi"* adlı kitabında insanın zihni ve ahlâki yetilerinin yavaş yavaş evrim geçirmesinin olanaklı aşamalarından ve araçlarından bahseder. Ona göre ahlâki yetiler evrimleşmiştir.[22] Toplumsal yaşayan hayvanların özel içgüdüleriyle yavrularını ve tehlikelere karşı birbirlerini nasıl koruyup savunduklarını kendilerini grup için feda edebildiklerini, sevgi ve yardımlaşma içinde olduklarını açıkladıktan

---

[20] Michael Tomasello, *İnsan Ahlakının Doğal Tarihi,* çev. Aylin Onacak, Küy Yayınları, İstanbul, 2018, s. 194.

[21] P. Kyle Stanford, "Bending toward Justice", *Philosophy of Science,* (April 2017), Volume 84, s. 369–376. Stanford tarafından incelenen kitap: Michael Tomasello, *A Natural History of HumanMorality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016, s. 369.

[22] Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi,* çev. Öner Ünalan, Onur Yayınları, Ankara,1978, s. 181.

sonra[23] Darwin, yüceltilmiş güdülerin, insan soyuna karşı iyilikseverlikten yoksun, hiçbir dinsel güdünün etkisinde kalmamış bazı vahşi (yabanıl) insanlarda da görüldüğünü söyler. Bu vahşi insanların arkadaşlarını ele vermektense cezaevinde çürümeyi bile bile tercih etmiş olduğuna dair pek çok örnek olduğunu söyler.[24] Darwin'e göre vahşi insanların bir toplulukta birleşebilmeleri için hiç değilse genellikle uymaları gereken erdemler, bugünde en önemli erdemlerdir.[25] Darwin, insanın toplumsal bir hayvan olduğunu,[26] toplumsal içgüdülerinin olduğunu[27] bir toplumsal içgüdülerin, etkin zihni yetilerin yardımı ve alışkanlığın etkileri ile insanı 'altın kurala'[28] doğal olarak götüreceğini söyler. Darwin bu kuralın ahlâkın temelinde yattığını belirtir.[29]

Yeni-ateist doğalcılar insan doğasını doğal dünyanın bir parçası olarak görmüşlerdir. Örneğin, Richard Dawkins genlerin, insan denilen makineyi yarattığını[30] ve genlerin neredeyse ölümsüzlük sıfatını hak eden varlıklar olduğunu söyler.[31] Sam Harris'e göre de eylemler, niyetler, inançlar ve tutkular sadece davranış kalıpları içinde ve uyaran-tepki yasalarınca sınırlanan bir sistem içinde var olabilirler.[32]

Katı (ontolojik ve metodolojik) doğalcıların ahlâka genel yaklaşımı, değerler doğala indirgenemiyorsa bir yanılsama olarak görülüp yok sayılması gerektiği şeklindedir.[33] Doğalcıların doğal dünyada gördükleri değerler ise kişisel ve toplumsal çıkarlardır denilebilir. Nitekim Bolay doğalcı ve maddecilerin ahlâktaki bakış açılarının zevklerin, maddi çıkarların yaşamın içinde ve ahlâki davranışlarda yer aldığını ileri sürmekten ibaret olduğunu söyler.[34] Bolay'ın bu tespitine katılmakla birlikte son zamanlarda Michael Tomasello gibi ezber bozan doğalcı etik

---

[23] Darwin, *İnsanın Türeyişi,* s. 143-160.
[24] Darwin, *İnsanın Türeyişi,* s. 158-159.
[25] Darwin, *İnsanın Türeyişi,* s. 167.
[26] Darwin, *İnsanın Türeyişi,* s.155.
[27] Darwin, *İnsanın Türeyişi,* s. 157.
[28] Darwin, altın kuralı İncil'den tanımlar; "Sizler insanlara onların sizlere davranmalarını istediğiniz gibi davranınız" (Matta İncili, 7:12.): Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi,* çev. Öner Ünalan, Onur Yayınları, Ankara, 1978, s. 181.
[29] Darwin, *İnsanın Türeyişi,* s. 180-181.
[30] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 26.
[31] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 57.
[32] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 154-155.
[33] Kemal Batak, *Natüralizm Çıkmazı,* İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 126.
[34] Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü,* Nobel Yayınları, Ankara, 2013, s. 234-235.

düşünürlerinin de bulunduğunu söyleyebiliriz.

Bilimsel temellendirmede dikkat çeken husus ahlâkın maddi olanla ve olgularla (biyoloji ya da beyin işleyişinden ya da davranışçı psikolojiden vb.) gerekçelendirilmeye çalışıldığı, yöntem olarak indirgemeci, tümevarımsal yöntemin seçildiği anlaşılmaktadır.

2.2. AHLÂKI HÜMANİZMLE TEMELLENDİREN ATEİST GÖRÜŞLER

Hümanizmanın insanı daha yüce bir yaşam biçimine ulaştırmayı amaçlayan öğretilerin tümü[35] olarak tarif edilen geniş anlamından ziyade Sevinç, hümanizmanın çoğunlukla dar ateistik bir anlamda kulanıldığını söyler ve hümanizmanın bazı temel kabullerini sıralar.[36] Bu ön kabuller hümanizm ve ateizm ilişkisini ortaya sermektedir. Sevinç'in sıraladığı ön kabullerle ateist iddialarını karşılaştırdığımızda aradaki ilişki rahatlıkla görülebilir: "Hümanizm, bilim ve akla önem verir. Doğru bilginin yegâne kaynağını bilim ve akıl olarak kabul eder."[37] Daha önce gördüğümüz gibi bu materyalist ve doğalcı ateistlerin de temel iddiasıdır. Sevinç hümanistlerin çoğunluğunun ateist olduğunu söyler. Bu, "hümanistlerin pozitif anlamda ateist olmalarını zorunlu kılmamaktadır. En azından Tanrı'nın varlığını kabul etmemektedirler."[38] "Hümanistlerin doğaüstü varlıklar konusunda şüpheci tutumları onları ateistlere yakınlaştırmaktadır. Hümanistler bu dünya hayatının dışında bir hayat kabul etmezler."[39] Ateistler de aynı şekilde varolanın dışında bir hayat kabul etmezler. O da bu dünya hayatıdır. Hümanizm genellikle, "ateistlerde ahlâki bir düşünüş biçiminin ifadesi olmakta ve hümanist ateistler ahlâki değerlere özel bir önem atfetmektedirler."[40] Bu ilkeler bilim ve aklın ışığında ortaya konan ilkelerdir. Aynı şekilde ateistlerin de bilim ve akla tek gerçek bilgi edinme yolu olarak önem verirler. Etikte ise akıl tanımlarının değişkenlik gösterdiğini söyleyebiliriz. "Hümanist ateistler bireyin ahlâki özerkliğini ve bağımsızlığını savunmaktadır."[41]

---

[35] Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü,* Bulut Yayınları, İstanbul, 2004, s. 286.
[36] Kenan Sevinç, *İnançsızlık Psikolojisi,* Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2017, s. 111.
[37] Sevinç, *İnançsızlık Psikolojisi,* s. 112.
[38] Sevinç, *İnançsızlık Psikolojisi,* s. 112.
[39] Sevinç, *İnançsızlık Psikolojisi,* s. 112.
[40] Sevinç, *İnançsızlık Psikolojisi,* s. 112.
[41] Sevinç, *İnançsızlık Psikolojisi,* s. 112.

Çoğunlukla ateistlerde kişinin ahlâki anlamda özgür hareket etmesi yani hiçbir din ya da dogmadan etkilenmemesi, din adamları ve dini otoritelerden bağımsız olması ve kendi seçim ve kararlarıyla davranması esastır. "Hümanistler sekülerdir ve devletin din karşısında nötr olması gerektiğini savunurlar. Aynı zamanda Tanrı olsun ya da olmasın önemli ve anlamlı bir hayat yaşanabileceğini iddia ederler."[42]

Cherry'e göre seküler hümanizmanın birinci ilkesi, ahlâkın ve anlamın, Tanrı'dan ya da doğaüstü olandan değil, insanlıktan ve doğal dünyadan geldiğine inanmasıdır. İkinci olarak, ahlâkın insan doğası ve gerçek dünya hakkındaki bilgilere dayanması gerektiğini söyler. Üçüncü ilke, ahlâkın insanlarda 'en iyi'yi ortaya çıkarmayı amaç edinmesi gerektiğini savunur. Dördüncü olarak, insana 'hakları' 'sorumluluğu' 'onuru' insani değerlerin vermekte olduğunu savunur. Beşinci ilkesi, seküler hümanizmin en temel ilkesi, dini ahlâkın da savunduğu 'altın kural' ilkesidir: "Sana nasıl davranılmasını istiyorsan başkalarına da öyle davran!" Altıncı ilkesi, seküler hümanistler ortak ahlâki değerleri (insanların yalan söylememesi, çalmaması veya öldürmemesi gerektiği ve onların dürüst, cömert ve işbirlikçi olmaları gibi) tanımakta ve insani refah için elverişli görmektedirler.[43]

Seküler ahlâkın, 'en iyiyi' ortaya çıkarma ilkesi, 'altın kural' ilkesi, hak, sorumluluk ve onuru insani değerlerde araması, varolan ahlâki ilkeleri desteklemesi, dini ahlâkın ve dindarların da amacıdır. Ancak seküler hümanist ateistlerin 'en iyi' ve 'altın kural' ilkesinin temelindeki faydacılığa yükledikleri anlam bir hayli farklıdır. Haz ve çıkar merkezlidir. Seküler hümanizmanın ilk iki ilkesi, ahlâkın doğaüstünden değil, doğal olandan gelmesi ve ahlâkın insan doğasına ve gerçek dünya bilgisine dayanması gerektiği ilkeleri ateistler tarafından da savunulan tanıdık ilkelerdir.

Seküler hümanist etiğin dini ahlâktan ayrışan noktaları vardır. Cherry'e göre seküler hümanizma, bireylerin tek başlarına tüm sorunları çözemeyeceğini ancak böylesi bir durum karşısında insanların doğaüstü durumlara yönelmelerinin çözüm olmadığını söyler. Dini ahlâk ise doğaüstü çözümler önerir. Seküler hümanizma problemlerin çözümünü birlikte çalışmaya, anlayışa ve yaratıcılığa bağlamaktadır.

[42] Kenan Sevinç, *İnançsızlık Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2017, s. 111-112.
[43] Matt Cherry and Molleen Matsumura, "10 Myths About Secular Humanism",*The following article is from Free Inquiry magazine, Council for Secular Humanism,* (February/13/2004), C.,18, Number 1.,(çevirimiçi) http://web.archive.org/web/20150512153115/http://www.secularhumanism.org:80/library/fi/cherry_18_1.01.html, 17, Mart, 2019.

Cherry, bu nedenle seküler hümanizmin amacının insani değerleri, insan anlayışını, insan gelişimini teşvik etmek, kabul etmek olduğunu söyler. Cherry'nin ayrışma olarak gördüğü bir diğer nokta, başkalarına zarar vermediği müddetçe bireylerin kendi kaderlerini tayin etmelerinin gerekliliğinin vurgulanmasıdır. Bireyin kendi kaderini tayin etme yani, seçme özgürlüğünü, teşvik etmekle birlikte 'Tanrı olmadan hayatın bir anlamı veya amacı olamayacağına' dair dini bir söylemi seküler ahlâkın kabul etmediğini söyler. Bu önemli bir ayrışma noktasıdır. Seküler hümanizmada temel olan husus, insanların kendi amacını ve yaşamın anlamını yaratmasıdır. Yaşamın değerinin ve önemini varsayılan aşkın alanlardan gelmediğini belirtir. Bunu hayatı nasıl yaşadığımız belirleyecektir. Hayatın anlamı bir 'anlam hayatı' yaşamaktır. Bütün bunlara ek olarak, Cherry seküler ahlâkın bazı konularda dini engelleyici olarak gördüğünü söyler. Bunlar, cinsel birliktelikler, üreme, ötanazi, gibi konulardır.[44] Örneğin, bir kişi seküler ahlâkta eşcinsel bir evlilik yapmak isteyebilir, çocuğunu yumurta bankalarından seçebilir, beslenmesi için süt bankalarına müracaat edebilir. Üç ebeveynli çocuk dünyaya getirebilir. Anne kendi hücresinden babasız çocuk dünyaya getirebilir. Seküler ahlâk bu konularda kişinin seçme ve karar verme özgürlüğüne karışmaz ve kişinin yaşamı bu şekillerde de anlamlı kılabileceğine inanır.

Prensiplere bakıldığında 'din ve Tanrı inancının reddi' noktasında, 'doğaüstü, aşkın olanın reddi', 'ahlâkı, insan doğasına, doğal dünyaya ve doğal dünya ile insan doğasından gelen bilgilere dayandırması' hususlarında seküler hümanistler, doğalcılıkla ortak bir tutum içindedir.

Nielsen ahlâkın temellendirilmesinde Tanrı inancının zorunlu olmadığını ve böyle bir durumda seküler bir ahlâkçının önünde ya Hobbescu geleneğin ya da Humecu geleneğin izinden gitmek şeklinde iki alternatif yol belirdiğini söyler. Ahlâkı seküler bir bakış açısıyla savunmaya çalışan bir filozofun, hem ahlâkın dinsel temellendirmesine karşı çıktığını hem de kendi ahlâki görüşlerini Hobbesculuğun önünü açtığı etik bir rasyonalizme dayandırmaya çalıştığını söyleyen, Nielsen'e göre bu tutum yanlıştır. Ahlâk akılla bağdaşabilir bir şey olsa da aklın gerekli kıldığı bir şey değildir. Nielsen, Humecu yaklaşımı seküler bir etik için Hobbescu yaklaşıma

---

[44] Matt Cherry and Molleen Matsumura, "10 Myths About Secular Humanism",The following article is from Free Inquiry magazine, *Council for Secular Humanism*, (February/13/2004), C., 18, No:1.,(çevirimiçi) http://web.archive.org/web/20150512153115/http://www.secularhumanism.org:80/library/fi/cherry_18_1.01.html, 17, Mart, 2019.

kıyasen daha iyi bir hareket noktası olarak görmektedir.[45] Bu iki alternatif filozof ateistlerin ahlâk anlayışlarında müracaat ettikleri iki önemli otoritedir. Bu iki otoriteye kısaca değinmekte fayda vardır.

David Hume insan doğası üzerine yaptığı incelemesinde ahlâk üzerine yaptığı değerlendirmeyle aklın ve duygunun ahlâki iyi ve kötünün ayırt edilmesindeki rolünü ve hangisinin temel bir unsur olduğunu ele almıştır. Hume'a göre, ahlâk insanı hayatındaki birçok şeyden daha fazla ilgilendirir. Kişi aldığı her kararda toplumun huzurunun da söz konusu olduğunu düşünür. Yaşadığı bu kaygı da insanı zihnindeki kurgulamalarını gerçek ve sağlam kılmaya sevkeder. İnsan kendisini etkileyen her şeyin asla bir kuruntu olamayacağı yargısını çıkarır. Tutkular şu ya da bu yana yöneldikçe doğal olarak insan sorunu, zihnin kavrayışında arar. Hume burada insanın doğası gereği sadece ahlâki yargılarda değil diğer konularda da kavrayış konusunda şüphe duymaya yatkın olduğunu söyler. Onu ahlâk gibi soyut bir felsefeye yönelten insanın bu üstün özelliğidir. İnsanın zihninde algılarından başka hiçbir şey yoktur; görme, işitme, yargılama, sevme, nefret, düşünme gibi eylemlerin tamamı algı başlığı altında toplanmıştır. Zihin kendini hiçbir zaman algı terimiyle kapsayamayacağımız bir eylemde göstermez, sonuçta algı terimi tıpkı zihnin diğer işlemleri gibi kişinin ahlâksal iyi ve kötüyü ayırt etmesinde yargılara uygulanabilir. Bir kişiliği beğenmek ve diğer bir kişiliği kınamak Hume için yalnızca çok sayıdaki farklı algılardır. Hume algıları iki kısıma ayırır: "izlenimler" ve "tasarımlar"[46]

Bu ayırım Hume'un ahlâk ile ilgili olarak yapacağı soruşturmanın ilk adımıdır. İlk soru şudur: "Acaba tasarımlar mı yoksa izlenimler aracılığıyla mı ahlâklılık ve ahlâksızlığı birbirinden ayırmaktayız?" "Bir eylemin kusurlu ya da övülmeye değer olduğunu izlenimler aracılığıyla mı yoksa zihnimizde tasarımlar aracılığıyla mı söyleriz?" Hume ahlâkın tasarımlar ve tasarımların yan yana konulup karşılaştırılmaları ile anlaşıldığı görüşünü kabul etmez. Bu görüş ahlâklılığın akla uygunluktan başka bir şey olmadığını söyleyenlerin ve değişmez doğruluk ve yanlışlık ölçülerinin yalnızca insan değil Tanrı üzerinde de bir sorumluluk dayattığını savunanların görüşüdür. Hume öncelikli olarak "Ahlâksal iyi ve kötü tek başına akıl yoluyla anlaşılabilir mi?" sorusuna cevap aramıştır: Felsefe her zaman için teorik

---

[45] Recep Alpyağıl (der), *Evrim ve Tasarım,* İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 926.: Akt. Kai Nielsen, "Hobbesist and Humean Alternatives to a Religious Morality", Ethics Without God, Prometheus Books, New York, 1990, ss. 163-183: Kai Nielsen'in makalesini çeviren: Hakan Gündoğdu:

[46] David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2009, s. 307.

(kurgusal) ve pratik (uygulamalı) olarak ikiye ayrılmış olup ahlâk da her zaman uygulamalı alanda ele alınmıştır. Bu nedenle ahlâkın kişinin tutkularını ve eylemlerini etkilediği düşünülmüş ve kişinin anlama yetisini sakin ve hareketsiz yargılarının ötesine geçirdiği varsayılmıştır. Bu varsayım bazı eylemlere sorumluluk anlayışıyla mecbur kaldığını söyleyen genel deneyim gibi deneyimler tarafından doğrulanır. O halde ahlâkın eylemler ve duygular üzerinde bir etkisi olduğuna göre ahlâkın akıldan türetilemeyeceği sonucu çıkmaktadır; bunun nedeni ise aklın tek başına böyle bir etkiye sahip olamayışıdır. Ahlâk tutkuları uyarmakta, eylemleri türetmekte ya da engellemektedir. Hume'a göre bu konuda akıl tek başına tamamen acizdir. Onun vardığı sonuç ahlâk kurallarının aklımızın yargıları olmadıklarıdır. Aklın tutkular ve eylemler üzerinde hiçbir etkisinin olmadığını kabul ettiğimizde ahlâkın yalnızca aklın çıkarımlarıyla keşfedilebileceğini söylemek boşunadır. Etkin bir ilke (ahlâk) etkin olmayan ilke üzerinde (akıl) kurulamaz. Eğer akıl kendi başına etkin değilse ister doğal ister ahlaksâl konularda kendini ne kadar verirse versin, akılsal varlıkların eylemlerini istediği kadar irdelesin, aklın bütün şekil ve görünüşlerde etkinlikten yoksun kalması gerekir. Yani akıl tamamıyla durağan ve hiçbir zaman bir eylemi veya duyguyu önleyemeyen ya da üretemeyen konumdadır. Hume'un iddiası ahlâksal ayırımların akıldan doğmadığıdır. Akıl etkin olmayıp hiçbir zaman bilinç ya da ahlâk duygusu gibi etkin olan bir ilkenin de kaynağı olamaz.[47]

Hume'un ahlâk felsefesinde ahlâksal iyi ve kötü arasındaki ayırımı akıl yapamaz. Ancak akıl ve yargı, bir tutkuyu kışkırtıp yönlendirebilir ve böylece eylemin dolaylı nedeni olabilir. Ahlâksal ayırımlar ancak duygudan türeyebilir. Ahlâklılık ve ahlâksızlık salt akıl ya da akılda tasarımların karşılaştırılmasıyla keşfedilemedikleri için insanın aralarındaki farkı ancak belli bir izlenim ya da his aracılığıyla saptayabiliyor olması gerekir. Tüm algılar ya tasarım ya da izlenim olduğu için birinin dışarıda bırakılması (tasarım dışarıda kaldı) öteki için ikna edici bir kanıtlama sunmaktadır. Öyleyse ahlâk yargılanmaktan ziyade duyumsanan bir şeydir. Ancak bu duygu ya da his öylesine yumuşak ve incedir ki ortak alışkanlıklara bakıldığında (ortak alışkanlıklar insanı yakın benzerlikleri olan şeyleri aynı görmeye götürür) insan, duygu ve tasarımı birbirine karıştırmaya müsaittir. Hume insanın ahlâksal iyiyi ve kötüyü bilmesini sağlayan ayırt edici izlenimler olarak belirli acılar

---

[47] David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2009, s. 307-308.

ya da hazları işaret eder. İnsan haz ya da hoşnutsuzluğu açıklarken ahlâklılık ya da ahlâksızlığı da yeterince açıklamış olur. Duygunun kendisi övgü ve hayranlığı meydana getirir. Buradan ileri gitmez. Kişi doyumun nedenlerini araştırmaz.[48] Hume'un etiğin kaynağını duygu; haz ve acı olarak belirlemiş olduğunu akla da daha çok düzenleyici, uyarıcı bir rol verdiğini söyleyebiliriz. Yani deneyimler (izlenimler) kişinin hislerini hangi olgulara karşı ilişkilendireceğinin belirleyicisi olmaktadır. Onun etik anlayışı doğalcı olmayan, duygucu etik kapsamındadır. Temellendirmede kaynak olarak duyguları gösterir. Duygucu ahlâkın ahlâki önermelerin doğruluğu için kullanılan bir tanımı vardır ki, dil çözümlemelerinde önemlidir. Değinmekte fayda vardır.

Duygucu ahlâk etik yargıların ne doğru ne de yanlış olduğunu ve bunların onları ifade edenlerin yalnızca duygularının ifadesi ve onları işitenlerin duygularının bir hatırlatıcısı olduğunu savunan görüştür. Bilimsel yargıların hepsi ya doğru ya da yanlış olduğundan duygucu çözümleme doğru kabul edilirse eğer, sonuçta ahlâki yargıların bilimsel olanlara indirgenemeyeceği ortaya çıkmaktadır.[49]

Thomas Hobbes'un etik anlayışına gelirsek, onun etik anlayışından önce kısaca felsefe anlayışına değinmekte fayda vardır. Hobbes felsefenin cisimlerden başka konusu olamayacağını söyler. Ruh, Tanrı, meleklerin düşünülemediği için felsefe konusu olamayacağını, soyut kavramların felsefe konularını ilgilendirmediğini, onların inanç konusu olduğunu söyler. O deneysel bilginin dışında gerçek hiçbir bilgi tanımaz.[50] Hobbes, ahlâkı bencillik ile açıklamış ve hatta bencilliği öğreti haline getirmiştir.[51] 'Bu iyidir.' gibi yargıların 'Bunu arzu ediyorum.' şeklinde çözümlenebileceğini savunur. Ahlâk dili, insanın arzularından, eğilimlerinden, duygularından söz etmek için kullanılan sözcüklerin biraz farklı bir şeklini kullanmaktadır. Hobbes'a göre etik ancak öznel olabilir.[52] Hobbes insanların her zaman haz peşinde koşup acıdan kaçınmaya motive olduklarına inanmıştır. Onun görüşü, psikolojik egoizme özgü bir form olabilir. Çünkü acıdan kaçınma ve haz elde etme motivasyonu insanın kendisiyle ilgilenmesi gerekliliğinden doğar yani bu

---

[48] David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2009, s. 316-317.

[49] A.A Stroll vd., *Etik Kuramları,* der. ve çev. Mehmet Türkeri, Lotus Yayınları, İstanbul, 2017, s. 145-146.

[50] Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi,*C.,2, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 333.

[51] Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi,* s. 150.

[52] A.A. Stroll vd., *Etik Kuramları,* der. ve çev. Mehmet Türkeri, Lotus Yayınları, İstanbul, 2017, s. 143.

motivasyonun ilk şartı insanın kendisiyle ilgilenmesidir.[53] Hobbes'un anlayışını, ahlâki yargıları, psikolojik iddiaların kılık değiştirmiş öznel şekli olarak kabul ettiği için doğalcı bir kuram olarak da değerlendirebiliriz.[54] Bu bağlamda Hobbes'a göre sınırsız özgürlük diye bir şey de yoktur. İnsanların davranışları dayanılmaz içgüdülerin elindedir. Tutkusuz bir akılın, çekiciliği olmayan ahlâki ilkelerin insanların üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Bir istekten sonra davranışını yönetmek insanın elindedir ama insanın isteğini yönetmesi elinde değildir. Her davranışın yeter bir nedeni vardır. Yeter neden ise zorunluluktur. Evrendeki her cisim gibi insan da bu zorunluluğa bağlıdır. Her şey de olduğu gibi ahlâkta da en gerçek yönetici 'çıkar' düşüncesidir. Salt iyi, salt kötü, salt adalet, salt ahlâk, diye bir şey yoktur. Bunlar Hobbes'a göre uydurulmuş kavramlardır. Gerçekte olan şudur; hoşa giden iyidir, hoşa gitmeyen kötüdür. O bir belirlenimcidir.[55] 'İnsan insanın kurdudur' sözü ona aittir. Demek istediği, insanın kendi varlığını sürdürebilmesi için sürekli başkalarıyla çatışma halinde olmasıdır. Bu yüzden devletin gerekli olduğunu söyler.[56] Bu bağlamda doğada olduğu gibi devlette de hakkı meydana getiren 'güç'tür. Gerçek devlet herkesin herkese karşı kavgasıdır. Devlet bu kavgaya bir dereceye kadar son verdiği için onun emrettiği şey ahlâklılık yasakladığı şey ahlâksızlıktır.[57]

Gerek Hume ve gerekse Hobbes insan doğasından yola çıkarak ahlâkı açıklamaya çalışırlar. Özellikle psikolojinin verilerini kullanırlar. Yeniçağın felsefesiyle birlikte ahlâksal yaşam özne merkezli bir şekilde insandan yola çıkarak temellendirilmiştir. Doğalcı antropolojik temellendirmeye göre; insanın fiziksel, biyolojik, psikolojik yönü, inceleme araştırma konusu olarak ele alınıp, sonrasında insanın bu yönleri, araştırma sonuçlarına göre belirlenebilir. Ancak bununla beraber doğabilimci anlayış, insanın ahlâksal yaşamını ve insanın kendisini, doğanın bir uzantısı olarak görmeye devam eder. Dolayısıyla insanın ahlâksal yaşamı, doğal yapısı, belirlenimi göz önünde tutularak açıklanabilir. Yani biyolojik ve psikolojik olarak temellendirilebilir.[58]Ateistler çoğunlukla biyolojik ve psikolojik temellendirmeyi kullanır. (Dawkins, Harris, Bentham, Spencer gibi). Ancak onların kavramlara yükledikleri anlam teistlerden farklıdır. Ateistler ruhsal antropolojik

---

[53]A.A. Stroll vd., *Etik Kuramları,* der.ve çev. Mehmet Türkeri, Lotus Yayınları, İstanbul, 2017, s. 110.
[54]A.A. Stroll vd., *Etik Kuramları,* s. 146.
[55] Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*,C., 2, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 333.
[56] Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi,* s. 336.
[57] Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, s. 333.
[58] Doğan Özlem, *Etik, Ahlak Felsefesi,* Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 32-34.

temellendirme yapmazlar. Bu ahlâki temellendirmeyi, konumuz dışındaki İmmanuel Kant yapmaktadır.

Ateistlerin etikte insanın doğal yapısını temel almalarıyla birlikte başvurdukları bir başka önemli bir gerekçelendirme biçimi de duygu ve çıkarlara dayandırmadır. Bertrand Russell ahlâkın gerekçesini arzu ve arzuların tatminine (fayda) dayalı olarak açıklamaya çalışarak,[59] Sam Harris bilince bağlı olarak ‘esenlik (yani bir nevi çıkar)’ amaçlı bir açıklama ile[60] Hazlitt sağduyuya ve uzun vadeli çıkara dayalı bir etik savunusu yaparak,[61] Armstrong ise etiği ‘zarar’ argümanına[62] dayanarak açıklamaya çalışır. Bu yazarların hepsi de sosyal bilim ve fen bilimlerin verilerinden yararlanır. Russell’ın psikoloji, Sam Harris’in biyoloji, Armstrong’un din psikolojisinden yararlanması gibi..

Bazı ateist filozofların -Nietzche, Heidegger ve Sartre gibi- etik anlayış olarak, insanı ve dünyayı anlamlandırmada çıkış noktası ‘varoluş’ üzerinden olmuştur. Din ve Tanrı anlayışları ise kısmen farklıdır. Nietzche tarafından öldüğü ileri sürülen Tanrı, kilisenin ürettiği bir Tanrı olup böylesi bir Tanrı anlayışının ölmesi gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, öncülüğünü Nietzche, Camus ve Sartre gibi düşünürler ‘Tanrı yoktur’ iddiasından ziyade ‘Tanrı olmamalıdır’ tezini savunmuşlardır.[63]

Varoluşçuluğun temel düşüncesi, insan varoluşunun temelde onun doğal nesnesinden ayrıldığı düşüncesidir. İnsan varoluşu, kendini inşa etmesi ve özgür olması bakımından eşsizdir. Bu durum insana bir sorumluluk yüklemektedir. Pek çok insan özgür olmadıklarını söyleyerek bu sorumluluktan kaçmak istemektedir. Bunun en büyük nedeni Tanrı’dır. İnsanın özgür olabilmesi için Tanrı’nın varlığını inkâr etmesi gerekmektedir. Çünkü Tanrı’ya inanç onun mutlak iradesine katı bir boyun eğiştir. Bu durumda da ahlâkilik heteronom yani bağımlı olacaktır. Gerçek ahlâkilik

---

[59] Bertrand Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* çev. Funda Sezer, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 31-33, 68

[60] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 8-9.

[61] Henry Hazlitt, *Ahlakın Temelleri,* çev. Mehmet Aydın ve Recep Tapramaz, Liberte Yayınları, Ankara, 2006, s. 18.

[62] Walter Sinnott-Armstrong, *Tanrısız Ahlak,* çev. Attila Tuygan, Ayrıntı, İdea Yayınları, İstanbul, 2016, s. 76.: Armstrong’un Zarar Argümanı: Onun size ortada hiçbir neden yokken vurması ahlaken yanlıştır. Eğer bu ahlaken yanlışsa, o halde sizin de ortada hiçbir neden yokken ona vurmanız ahlaken yanlış olur. Bundan dolayıdır ki sizin nedensiz yere ona vurmanız ahlaken yanlıştır.

[63] Selçuk Kütük, *Ateizm Yanılgısı,* Açılım Kitap, İstanbul, 2010, s. 21-22.

ise insanın özerkliğiyle başlamaktadır.[64]

Ateist varoluşçulardan Sartre ve Nietchze'nin etik anlayışları burada örnek olarak verilebilir. İkisi de ateist varoluşçuluğun öncü isimlerindendir.

Sartre ahlâk konusuna "*Varlık ve Hiçlik*" adlı eserinde kısa bir şekilde yer vermiştir. Bu eserde, ontolojiyi ahlâk için tek başına yeterli görmez. Ontoloji, kendi başına ahlâki yönergeler formülleştirememektedir; sadece olan şeyle ilgilenmektedir ve aynı zamanda onun işaret kiplerinden buyruk kipleri çıkartmak da mümkün değildir. Sartre bununla birlikte ontolojinin, durum halinde- bir insan gerçekliği karşısında sorumluluklarını üstlenecek bir etiğin ne olacağını sezinlemeye imkân verdiğini ayrıca belirtir. Kendi-için'in (yani bilinç) farklı çabaları, varoluşsal bir psikanalizin konusu olabilir, çünkü bunların hepsinin, değer ya da kendi nedeni olarak bilinç ile varlığın eksik kalan sentezini yaratmayı hedeflediklerini belirtir. Varoluşsal psikanaliz (zihnin bilinç dışı halleri) bu şekilde bir ahlâki betimlemedir. Çünkü insana insanın farklı projelerinin etik anlamını ifşa etmektedir; insanın bütün davranışlarının, tavırlarının ideal anlamını (imlem) açılımlamak suretiyle, çıkarcılık psikolojisinden de, insan davranışının her tür faydacı yorumundan da vazgeçmek zorunda olduğunu gösterir. Söz konusu anlamlar egoizmin ve diğerkâmlığın ötesindedirler. Çıkarsız denilen davranışların da ötesindedirler. Varoluşsal psikanalizin başlıca amacı, insanı ciddiyet ruhundan vazgeçirmesi olmalıdır. Ciddiyet ruhu açısından, örneğin ekmek arzulanabilirdir, çünkü yaşamak gerekir ve çünkü ekmek besleyicidir. Ciddiyet ruhunun yeryüzünde hüküm sürmekte olan sonucu; şeylerin sembolik değerlerini amprik kişisel tepkilere yedirmektir, tıpkı kağıdın mürekkebi emmesi gibi. Arzulanan nesnenin opaklığını ortaya çıkarmak onu kendi kendisinde indirgenmez arzulanabilir olarak ortaya koymaktır. Bu yüzden Sartre esasen ahlâkın düzlemi üzerinde olduğumuzu ama rekabetçi bir biçimde kendini aldatma ahlâkının da düzlemi üzerinde olduğumuzu söyler. Bu kendi kendisinden utanç duyan ve adını söylemeye cesaret edemeyen bir ahlâktır; iç daralmasından kurtulmak için bütün hedefleri karartır. İnsan, varlığı körlemesine aramaktadır ve insan bu arayışın kendisi olan özgür projeyi kendinden saklamaktadır; insan kendini, yolu üstüne yerleştirilen işler tarafından beklenecek şekilde yaratır. Sartre'ye göre nesneler dilsiz zorunluluklardır ve insanın kendisi bu zorunluluklara edilgin itaatten başkası değildir. Sartre'ye göre varoluşsal psikanaliz;

[64] Kenan Sevinç, *İnançsızlık Psikolojisi,* Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2017, s. 110.

insana, arayışının kendindenin, bilinçle sentetik kaynaşması olan gerçek amacını bulduracaktır ve insanı fiilen çilesiyle yüzleştirecektir.[65] Sartre varoluşsal psikanalizi ahlâki alanda daha iyi açıklamak ve başlı başına bir etik çalışması yapmak istemiştir ancak buna ömrü yetmemiştir.

Nietzche, 'iyi'nin değişik dillerdeki etimolojik anlamını soruşturmuş ve tümünün de aynı kavramsal değişime doğru gittiğini bulmuştur. Her yerde 'soylu', 'asilzade' toplumsal anlamda temel kavramlardır; 'iyi'; 'soylu' ve 'asilzade' den yola çıkarak 'ruhça soylu', 'asilzade', 'ruhça yüksek', 'ruhça ayrıcalıklı' anlamlarında zorunlu olarak gelişme göstermiş ve bu gelişim sürekli bir biçimde diğerleriyle parelel ilerlemiştir; 'bayağı', 'köylülük ya da kabalık', 'alçak', sonunda 'kötü' kavramına dönüşmüştür.[66] Nietzche, soyluluğu yani iyi olanı efendi ahlâkında, kötü olanı, aşağı ve bayağı olanı da köle ahlâkında bulur. Her soylu ahlâk, kendine zafer kazanmış bir biçimde 'evet' diyerek gelişir. Köle ahlâkı ise 'dışta' olana, 'farklı'ya, 'kendi olmayan'a 'hayır' der. Bu hayır kölenin davranışıdır. Değer koyan bakış tersine dönmüştür. Var olması için köle ahlâkının hep karşı dünyaya gereksinimi vardır. Fizyolojik açıdan eyleme geçmesi için dış uyarıcıya ihtiyacı vardır. Onun eylemi temelde tepkisellikten kaynaklanmıştır. Soylu değerlendirme biçimi (efendi ahlâkı), tersini yapar; kendiliğinden eyleme geçer ve gelişir, karşıtını sadece kendine daha minnettar, daha sevinç dolu 'evet' demesi için arar. 'Alçak' 'sıradan' 'kötü'; soyluların (efendi), iyi, güzel, mutluların karşısında bir görüntü olmaktadır. Bu soylular baştan aşağı yaşam ve tutkuyla duludur.[67] Efendi ahlâkı aristokrat ırkların (Romalilar) ahlâkıdır. Aristokratlar üstün yeteneklere sahiptir. Egemenliklerini saldırgan içgüdü ve dürtülerine borçludurlar. Onlar saldırgan olan güdülerini saklamayıp açıkça ortaya koyarlar. Bu şekilde karşıtlarına boyun eğdirmeyi başarırlar. Duygularını özgürce yaşadıkları için de düşmanlarına karşı kin beslemezler ve kin duygusuyla harakete geçmezler. Güçlü oldukları için kendilerine zarar verenleri dahi kolaylıkla bağışlar ve hatta bağışlamakla kalmayıp sevebilirler. Buna karşılık köleler üstün insanların gücüne direnebilmek için sinsi, karışık taktiklere başvururlar. Kendi güçsüzlüklerinin farkındadırlar bu yüzden ara ara insan hakları, eşitlik gibi sloganların arkasına gizlenirler. Bazen de tamamen yalan dinler

---

[65] Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik,* çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki, İstanbul, 2009, s. 732-733.
[66] Friedrich Nietzche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne,* çev. Ahmet İmam, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 43.
[67] Nietzche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne,* s. 51.

uydururlar, günah ve kötülükleri bu yalan dine göre tanımlarlar. Tanrı'nın sözcüsüymüş gibi davranıp soylu insanların kendilerine boyun eğmelerini isterler. Onların eşitlik ve ahlâk anlayışları da dinleri de uydurmadır. Bu aşağı insanlar, insana güç veren bütün temel içgüdüleri bastırırlar ve cinsellik dürtüsünü değersizleştirirler. Bunlar yaşamın içinde yavaş yavaş yok oluşa giderler. Ancak yok olurken kendileri gibi alçaklarla birlikte oldukları için acıyı fazla hissetmezler.[68]

Hümanist anlayış içinde duygucu ve varoluşcu etiğin antropolojik bir temellendirmeyi benimsediklerini açıkladıktan sonra ateizmin ahlâkı bilimsel teorilerle temellendirmesine geçebiliriz.

2.3. ATEİZMİN AHLÂKI BİLİMSEL YOLLA GEREKÇELENDİRMESİ

2.3.1. Ateistin Ahlâkı Evrim Teorisine Dayalı Gerekçelendirmesi

Richard Dawkins'in ortaya koyduğu "*Bencil Gen*" hipotezinin, etiğin açıklamasını yapmaya çalışan evrimci ateistler için bir ilham kaynağı olduğu şüphe götürmez. Dawkins bu çalışmasıyla her ne kadar etiği temellendirmek istemese de ateist ahlâk anlayışını oluşturma çabası yönündeki etik çalışmaların önünü açmaktadır. Bu açıdan ileri sürdüğü iddiaların etik açıdan incelenmesi gerekmektedir.

2.3.1.1. Richard Dawkins ve Bencil Gen Teorisi

Richard Dawkins bir evrim biyoloğu ve yazarıdır. Oxford Üniversitesi'nde biyoloji eğitimi almış olup doktorasını da hayvan davranışları bilimi üzerine yapmıştır. Yazdığı ilk kitabı '*Gen Bencildir*' en önemli kitabıdır.[69] Dawkins yeni-ateist olarak adlandırılan grubun bir üyesidir. "*Tanrı Yanılgısı"* adlı kitabında Tanrı'nın neredeyse kesin olarak yok olduğunu[70] ve yine aynı eserinde dinin

---

[68] Ayhan Aydın, *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası,* Alfa Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 202.
[69] Richard Dawkins, *Yeryüzündeki En Büyük Gösteri,* çev. İstem Fer, Kahraman İpekdal, B. Duygu Özpolat, Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2010, s. 1-6. (Yazar Hakkında)
[70] Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kalisto, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2009, s. 107-150: Kitabının 4. Bölümü, Tanrı'nın neredeyse kesin olarak neden olmadığını konu edinir.

sakıncalı olduğunu ve dine düşman olunması gerektiğini savunur.[71] Ateist dünya görüşünün temeline evrim teorisini yerleştirir. Bu şekilde ateist dünya görüşünü rasyonelleştirmeye çalışır.[72] Dawkins evrimi temel alan bir ahlâk anlayışını savunmaz.[73] Ancak etiği, temelinde evrim teorisi olan ateist, pozitivist yaklaşımıyla açıklamaya çalışır.

2.3.1.1.1. Dawkins'in Darwinci Ahlâk Açıklaması

Richard Dawkins Darwin'den onu ateist dünya görüşünün merkezine koyacak kadar etkilenmiş ve Darwin'in mirasını 'bencil gen' açılımıyla yenileyerek tekrar evrim teorisini gündeme taşımış bir biyologtur. Darwinci ahlâk anlayışını doğal seçilim çerçevesinde izah ettiği için öncelikle onun evrim teorisinin ana terimi olan doğal seçilimi açıklamakta fayda vardır.

Doğal seçilim: Popülasyon içinde belirli bir çevreye genetik olarak daha iyi uyum göstermiş olanların hayatta kalma ve bu sayede gelecek nesillere genlerini aktarma şanslarının daha fazla olacağını belirten Darwin kuramının temel bir mekanizmasına verilen addır.[74]

Darwin doğal seçilimi şöyle açıklar: Varoluşun değişken koşulları vardır. Bu koşulların ortasında organik varlıklar yapılarının hemen her parçasında bireysel farklılıklar gösterir. Bireylerin sayısındaki artışın geometrik oranlarla artması nedeniyle türler arasında yaşamlarının belirli bir çağında ve belirli bir mevsimde ya da herhangi bir yaşam dönemi boyunca ciddi bir 'varoluş' savaşımı meydana gelir. Canlıların yapıları, bileşimleri ve alışkanlıkları bakımından sonsuz derecede çeşitliliğine neden olan tüm organik varlıkların karşılıklı ilişkilerinde ve yaşam koşullarında sonsuz bir karmaşa vardır. Bu yüzden, bu savaşımı hesaba katarak, her bireyin mutluluğuna, gelişmesine yararlı olan değişimlerin, tıpkı insana yararlı öylesine değişimin meydana gelmesi gibi, meydana gelmemesi olağandışı bir şey

---

[71] Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kalisto, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2009, s. 257-277.
[72] Caner Taslaman, *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı,* İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 327.
[73] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 26.
[74] Eugenie C.Scott, *Evrim mi Yaratılışçılık mı?* çev. Levent Can Yılmaz, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2012, s. 31.

olurdu. Ama bir kez herhangi bir organik varlığa yararlı değişimler ortaya çıktığında, bu değişimlere konu olan bireyler, kesinlikle, varoluş savaşımında üstün gelme şansına en fazla sahip olan bireyler olacaklardır. Sonrasında güçlü soyaçekim ilkesi gereğince, bu bireyler kendileriyle aynı karakterlere sahip nesiller bırakmak eğiliminde olacaklardır. Darwin, bu en elverişli, en uygun olanın korunması ya da kalmakta direnmesi ilkesini doğal seçilim (doğal seleksiyon) olarak adlandırır.[75] Bir içgüdünün öbürüne üstün gelmesinde doğal seçilimin üstlendiği rolü, ürkek kuşların durumunu örnek vererek gösterir. Kır kırlangıçlarının, ev kırlangıçlarının, kara sağanların, güz sonlarına doğru, sık sık güçsüz yavrularını yuvalarında -analık duygularına rağmen- ölüme bırakmaktadırlar. Doğal seçilimin, içgüdüsel bir dürtünün (impulse), bir tür için başka ya da karşıt bir içgüdüden herhangi bir şekilde daha yararlıysa, doğal seçilim ile daha çok güçlendirileceğini söyler. Bu içgüdünün en iyi geliştiği bireyler daha çok sayıda sağ kalır.[76] Yani, doğal seçilim; organik varlığa yararlı değişimler ortaya çıktığında bu değişime konu olan üstün bireyin üreme yoluyla kendileriyle aynı karakterde sahip yavru bırakma eğiliminde olması, en elverişlinin korunması, en uygun olanın kalmakta direnmesi ilkesidir.

Doğal seçilimde dikkat edilecek nokta, bir amaca yönelik olarak işleyen sürece denmemesidir. Doğal seçilim, organizmalar ya da popülasyonlar arası üreme başarısındaki istatistiksel farklılığa denmektedir. Yani, ağaçlar üzerindeki besinlere ulaşma bakımından rekabetin artması, uzun boyunlu bireyler için seçici bir avantaj sağlamıştır. Zürafaların evrimi bu şekilde devam etmiş; çok uzun yıllar sonrasında kısa boyunlu olanların tamamı populasyondan silinmiş ve geriye yalnızca uzun boyunlu zürafalar kalmıştır.[77]

Darwin'de evrimin basamakları ise üreyerek gelişim, kalıtım, değişkenlik (varyasyon), rekabet, doğal seçilimdir.[78] Üreyerek gelişim, varlıkların kendi benzerini kalıtım ile meydana getirmesi, bireyler arasındaki değişkenlikler (varyasyon) ve kalıtımla aktarılabilen varyasyonların bir kısmının varlıkların hayatta kalma ve çoğalma başarısını etkilemesi yani rekabet şartlarının hepsi oluştuğunda

---

[75] Charles Darwin, *Türlerin Kökeni,* çev. Göksu Birol, Yason Yayınları, Ankara, 2015, s. 163.
[76] Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi,* çev. Öner Ünalan, Onur Yayınları, Ankara,1978, s. 154-155.
[77] Zafer Bahçeci, *Evrim,* Anı Yayıncılık, Ankara, 2015, s. 51.
[78] Charles Darwin, *Türlerin Kökeni,* çev. Göksu Birol, Yason Yayınları, Ankara, 2015, s. 586-587.

doğal seçilim yoluyla evrim de kaçınılmaz olarak gerçekleşmektedir.[79]

Doğal seçilimin ilkesi, "olası çözümlerin bir çeşitliliğini yarat ve sonrasında probleme en iyi cevap olan çözümü seç" ilkesidir. Doğal seçilimde ilk çözümün en iyisi olması şart değildir ve aslında doğal seçilimin ilk adımda en iyiyi seçmesi de nadirendir. Gerekli ölçütü karşılayan özelliklerin seçimiyle rastgele üretilen çözümlerin ardışımı, yani bu süreç, çözüme en yakın bir sonucu doğuracaktır. Canlılarda genel olarak sorun bellidir ve bütün yönleriyle kavranmış durumdadır; hayatta kalma ve üreme, yani genlerin gelecek kuşaklara aktarımıdır. Daha dar anlamıyla sorunlar; parazitlere karşı direnç gösterme, yuva yapacak yer arayışı, karşı cinsi baştan çıkarma, kuraklık dönemlerinde sayıları azaldığı için daha büyük tohumları yiyebilme sorunlarıdır. Hangi özelliklerin seçileceği belirli koşullar altında, belirli bir organizmanın seçilmiş özelliğine bağlı olarak, yaşamda kalma ve üreme yeteneğinin artması ile alakalıdır. Olası çözümlerin çeşitliliği organizmanın genetik varyasyonlarına bağlı bir şeydir. Bu varyasyonlar organizmanın belirli bir sorunu çözebilmesine izin vermektedir.[80]

Kısaca doğal seleksiyon, doğa koşullarına uymayanın elenmesi ve güçlü olanların ya da ortama uyanların tekrar çiftleşip üremesi ve böylelikle güçlü ve ortama uyum sağlayabilen bir soyun oluşmasıdır diyebiliriz.

Dawkins için evrim teorisinin anahtar kavramı doğal seçilimdir. Doğal seçilim bir özne gibi hareket eder ama bu gerçekten bir kişi değil, doğadaki süreçlerdir.[81]

Onun doğal seçilimi açıklaması ise şöyledir: Şempanzeler ve insanlar, kertenkeleler ve mantarlar, hep beraber üç milyar yıl kadar bir zamanda, doğal seçilim olarak bilinen bir süreçle evrimleşmiştir. Her türün içerisinde, bazı bireyler diğerlerinden daha fazla sayıda olmak üzere soylarını sürdürebilen yavru üretmişlerdir ve böylece üremekte başarılı olan bu bireylerin genleri bir sonraki nesil içinde gittikçe daha fazla yer kaplamıştır. Dawkins bu süreci 'doğal seçilim' olarak

---

[79] Eva Jablonka and Marion J. Lamb, *Evrimin Dört Boyutu,* çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 21.

[80] Eugenie C. Scott, *Evrim mi Yaratılışçılık mı?* çev. Levent Can Yılmaz, Evrensel Basım Yayınları, İstanbul, 2012, s. 76-77.

[81] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 11.

adlandırır. Doğal seçilim genlerin gelişigüzel olmayan ayrımsal üremesidir.[82]

Dawkins'e göre doğal seçilim yoluyla evrim varoluşumuzun nedenini açıklayan tek kuramdır. Başlangıçta basitlik vardı ve bu basitliği açıklamak nasıl oluştuğunu ortaya koymak oldukça zordur. Karmaşık bir düzenin yani yaşamın ya da bu karmaşık düzeni yaratma yeteneğine sahip bir varlığın bir anda ortaya çıkışını açıklamak ise daha da zordur. Dawkins, bu noktada Darwin'in doğal seçilim yoluyla evrim teorisini doyurucu bulur. Ona göre Darwin doğal seçilim yoluyla evrim teorisinde basitliğin nasıl karmaşıklığa döndüğünü açıklayan düzensiz atomların kendilerini insanları oluşturana kadar nasıl daha karmaşık desenler şeklinde gruplandırabileceklerinin bir yolunu gösteren bir teori ortaya koymuştur.[83] Dawkins Darwin'in evrim teorisinde varoluşumuzun açıklamasıyla birlikte ahlâkın nasıl evrimleştiği ile ilgili olarak da doyurucu açıklamalar arayışındadır.

Dawkins Darwin'in evrim teorisinden çıkardığı özgecil türlerini (yani bir nevi ahlâki özellikleri) ahlâkiliğin kökeni gibi sunar. Bireylerin birbirlerine karşı özgecil, cömert ya da dürüst olmasını açıklayan dört Darwinci sebep belirler ve tarih öncesinde insanoğlunun bu dört tür özgeciliğin evrimlerini güçlü bir şekilde destekleyen koşulların altında yaşamış olduğunu söyler. Bu özgecilik türleri;1.Özgün bir durum; genetik akrabalık 2. Karşılıklı etki oluşturma özgeciliği; alınan iyiliklerin karşılanması, geri ödeneceğini umarak iyilikleri sunma durumu 3. Şefkat ile cömertlikle ün kazanmanın yararı 4. Dikkat çekici cömertliğin bir tür taklit edilemez, güvenilir bir bildiriye dönüşerek insana özgün ek fayda sağlamasıdır.[84]

Doğal seçilim çerçevesinde karşılıklı özgeciliği doğuran şartların oluşumunda önceleri insan babunlar gibi ayrık göçebe yaşamaktadır. Bu babun topluluklar kısmen de olsa komşu köy ve topluluklardan uzaktadır. Topluluk üyesi arkadaşları aynı zamanda insanın akrabalarıdır ve insan bu akraba-arkadaşlarla diğer topluluk üyelerinden çok daha yakın ilişki içindedir. Bu şekilde 'akrabacılık özgeciliğinin' gelişmesi için birçok fırsat oluşmuştur. Akrabası ile ya da akrabası olmayan ile insanoğlu yaşamı boyunca aynı kişilerle karşılaşmaya meyilli olur. Böylece, 'karşılıklı özgeciliğin' doğuşu için ideal koşullar oluşmuştur. Bu koşullar sadece

---

[82] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 19.

[83] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 36.

[84] Dawkins 4. Madde için, İsrailli Hayvan Bilimci Amotz Zahavi'nin tespitlerinden faydalandığını belirtiyor; Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kalisto, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2009, s. 202-203.

karşılıklı özgeciliği doğurmamış aynı zamanda insanın ‘özgecilik ününü ve cömertliğini’ de ortaya çıkarmıştır. Eski insanlar bu yollardan birini ya da dördünü birden kullanarak özgeciliğe doğru genetik eğilimlere önem vermişlerdir.[85] Ancak modern insan artık birbirleriyle içiçe yaşamaktadır ve kendi türüne, akrabasına karşı iyi uzaktakine karşı kötü davranışları ilkel insan gibi fazlasıyla sergilememektedir. Bu durum, doğal seleksiyonunun açıklamakta zorlandığı yerdir.

2.3.1.1.2. Doğal Seçilimin Teklemesi: Yan ürün

Dawkins doğal seçilimin hedefinin iyi anlaşılması gerektiğini söyler. Doğal seçilim el yordamlarını göz kararı desteklemektedir. Doğal seçilim pratikte bu el yordamlarını inşa eden genleri destekleyerek işlemektedir. El yordamları doğaları gereği bazen teklerler. Tekleme sonucu ‘yan ürün’ (Dawkins bu terimi doğal seçilimden kaçan zoraki olmayan durumlar için kullanmaktadır) oluşur. Örneğin, Dawkins akrabalara karşı olan beynin özgecil durumlarının artık iyiliğin karşılığını veremeyecek olan gözü yaşlı yabancılar için de işlemesi gibi sıradışı durumları ‘yan ürün’ ile açıklar; insan karşı cinsten bir bireye karşı üreme amacının dışında (bu kişi kısır olabilir ya da üremesi imkânsızdır) şehvet hislerini engelleyemez. Bu durum bir ‘yan ürün’dür. Kitabında tam bir tekleme örneği olarak cinsel arzu ve merhametli olma duygusunu verir. Cinsel arzu, insani tutku ve çabanın büyük bölümünün arkasındaki harekete geçirici bir etkidir ve bütünüyle bir teklemedir. Aynı şekilde merhamet duygusu da bütünüyle bir teklemedir. Ona göre merhamet yapısından dolayı zoraki değildir tıpkı gökyüzünden damlayan ılık bir yaz yağmuru gibidir. Özetle, Dawkins, babunlar gibi yaşarken insan beyninin özgecil dürtüler programladığını iddia etmektedir. İnsan beyni sadece özgecil dürtüleri değil, cinsel dürtüleri, açlık dürtülerini, yabancı düşmanlığını da vb. de programlamıştır. Yine Dawkins’e göre insanın ahlâki yönü dinin ortaya çıkmasından çok daha önceleri olan Darwinci geçmişinden kaynaklanıyorsa eğer bu konuda insan zihni araştırmalarının evrensel ahlâki kuralları gözler önüne sermesi beklenebilir. Bu kurallar coğrafyayı

---

[85] Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kalisto, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2009, s. 202-203.

kültürü ve daha da zorlu olan dini bariyerleri aşan evrensel kurallardır.[86]

Dawkins sadece üreme amacı dışındaki cinsel arzuyu ve merhamet gibi duyguları ‘yan ürün’ olarak görmez ‘din’ de aynı şekilde başka bir şeyin yan ürünüdür. Burada herhangi bir şeyin sağ kalma değerini sorgularken yanlış soru soruluyor olabilir. Dawkins’e göre, din doğrudan kendisine ait bir sağ kalma değeri değil ancak bu değere sahip herhangi bir başka şeyin yan ürünü olabilir. Bu durumu hayvan davranışlarından bir benzetme kullanarak açıklar: Güvelerin mum ışığına doğru uçması ve kavrulması intihar gibi gözükür. Doğal seçilimin bu davranışı, olumlu bulmaması gerekiyorken güveler bir şekilde kendini kurban etme davranışı sergilemiştir. Doğal seçilime göre hayatta kalan güçlülerin tekrar çiftleşip üremesi gerekmektedir. Dawkins’e göre bu intihar değildir. Böcekler gece ay ve yıldızın ışıklarını pusula gibi kullanır ve düz çizgi halinde istikrarla ilerler. Eskiden yapay ışık yoktu. Mum ışığı ise bir yapay ışıktır. Dawkins, kitabında böceklerin sinir sistemleri ve davranışları üzerine uzun açıklamalar yapar. Sonrasında ise bu böceklerin mumu ay ışığı olarak algıladığını ve sinir sistemlerinin onları ateşe yönlendirmekte olduğunu söyler. Görünen intihar, herhangi bir şeyin kasıtsız yan ürünü veya etkisinden doğmaktadır. Buna faydalı bir pusulanın tekleyen yan ürünü de diyebiliriz. Dawkins’e göre insan da tıpkı bu güve gibi davranışlarda bulunur. Din uğruna insan ölür ve öldürülür. Bir tür kendini kurban etme durumu, bize saçma gibi gelebilir. Dawkins’e göre, insanda görülen dinsel davranış, farklı koşullarda veya bir zamanlar insana fayda getiren temel psikolojik bir eğilimin, tekleyen, talihsiz bir yan ürünü olabilir. Aslında atalarımızda bir zamanlar insana fayda getiren temel psikolojik eğilim öz itibariyle din ile alakalı değildir. Eğilimin farklı bir çıkarı vardı ancak tesadüfen kendini dinsel davranış olarak ortaya çıkardı. Dinsel davranışı anlamanın yolu onu yeniden adlandırmaktan geçer.[87]

Dawkins’in Darwin’den ayrıştığı noktaysa doğal seçilimin türler arasında ve tür içindeki gruplar arasında işlediği görüşüdür. Dawkins’e göre türcülüğün evrimsel biyolojide gerçek bir temeli yoktur. Türlerin gruplanarak cinsleri, cinslerin gruplanarak takımları takımların da gruplanarak sınıfları oluşturmasında çelişki görür. Aslanlar ve antiloplar insan gibi memeli sınıfındandır. Doğal seçilim ilkesine göre aslanların memelilerin iyiliği için antilopları öldürmemesi gerekir. Bunun yerine

---

[86] Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kalisto, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2009, s. 203-204.
[87] Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı,* s. 161-162.

başka bir sınıftaki hayvanı tercih etmesi daha doğru olurdu. Bunun sonunda tüm omurgalıların türünü koruma gereği ise doğal seçilim ilkesini iyice çıkmaza götürmektedir. Burada Dawkins, Darwinci bu çıkmazdan kurtulmanın çözüm yolunu seçilimin temel birimini "gen" olarak değiştirmekte bulmaktadır.[88]

Dawkins bu temel noktadan hareket ederek ahlâki mesajlarını yeniden düzenleyerek vermeye devam eder.

2.3.1.2. Evrim Teorisinin ve Bencil Genin Ahlâki Mesajları

Dawkins'in önemli kitabı şüphesiz "*Gen Bencildir*" kitabıdır. Dawkins'in kitabına "Bencil Gen" yerine "Ölümsüz Gen"[89] de denilebilir. Dawkins, ilk etapta, başlıktan dolayı kitabın bencillikle ilgili olduğu zannedilebilir ama bu bir yanılsamadır diyor.[90] Başlığın bencilliği değil de aslında geni vurguladığını ve bencillikten ziyade özgeciliğe odaklandığını söylemektedir.[91] Kısaca, Dawkins kitabında etiğin temel meselesi olan 'bencilliğin' ve 'özgeciliğin' biyolojisini incelemeyi amaçlamıştır.[92]

2.3.1.2.1. Darwincilikteki Ana Sorun ve Richard Dawkins'in Amacı

Dawkins'i "*Gen Bencildir*" kitabını yazmak için kışkırtan şey Darwin'in yanlış anlaşılmasıdır. Bu yanlış anlaşılma Darwincilikte yaşanan merkezi bir tartışmayla alakalıdır. Tartışma seçilen birimin gerçekte ne olduğuyla ilgilidir. Yani, sorun doğal seçilim neticesinde hayatta kalan veya elenen şeyin nasıl bir varlık olduğuyla ilgilidir. İşte bu varlık aşağı yukarı 'bencil' olarak tanımlanacak ve daha

---

[88] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 33-34.
[89] Dawkins kitabının başlığına "Bencil Gen" koysa da aslında kitabın içeriğini pek yansıtmadığını söyler. Yayıncısı Tom Maschler'ın teklif ettiği isim "Ölümsüz Gen"i aslında kitabın içeriğine daha uygun bulmaktadır. Ancak iş işten geçmiştir: Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 24-25.
[90] Her ne kadar bencilliğe vurgu olmadığını söylese de *"Gen Bencildir"* kitabının 25. Sayfasında amacının "bencilliğin ve özgeciliğin" biyolojisini incelemek olduğunu belirtiyor.
[91] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 7-8-9.
[92] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 25.

sonraki seviyelerde ‘özgecilik’ tercih edilebilir hale gelecektir. Doğal seçilim türlerarasında bir seçim yapıyorsa eğer türün yararı için özgeci davranması da beklenmelidir. Örneğin, doğal seçilimin doğum oranlarını aşırı nüfusun önüne geçmek için kısıtlaması gerekmektedir ya da avlanma davranışlarını kısıtlamalıdır, yoksa ileride türler için yeterince av kalmaz. Dawkins’e göre buradaki sorun doğal seçilim genler arasında seçim yaptığında çözülecektir. Doğal seçilimin olasılıkla aynı genin kopyalarını taşıyacak olan akrabaları koruyup beslediğini, özgeci davrandığını gördüğümüzde şaşkınlık ve kafa karışıklığı geçecektir. Akraba özgeciliği gen bencilliğinin kendi kendisini bireysel özgeciliğe çevirme yollarından biridir. Dawkins’in amacı, özgecilik ile Darwinciliğin diğer ana özgecilik üretici olan özgeciliğe verilen karşılığın beraber nasıl çalıştığını açıklamaktır. Yine başka bir sorunu daha açıklığa kavuşturmaya çalışır. “Doğal seçilim bencil olacaksa eğer yaşamın hangi basamağında bencil olmaktadır?” “Bencil tür mü?” “Bencil takım mı?” “Bencil organizma mı?” “Bencil ekosistem mi?” Bunların hepsi de Dawkins’e göre yanlıştır. Bu ‘bencil gen’ olmalıdır.[93]

Bencil olan doğal seçilimin bir amacı var mıdır? Süreç bilinçli bir süreç midir? Sorusuna Dawkins doğal seçilimin doğanın saatçisi olduğu söylenecekse eğer, bu saatçinin kör olduğu şeklinde cevap verir. Gerçek bir saatçi[94] (Tanrı) geleceği hayal eder, planlar, oysa Darwin’in keşfettiği saatçi kendiliğinden gerçekleşen, bilinçsiz, kör bir süreçten ibarettir yani doğal seçilimin hiçbir amacı yoktur. Aklı ve düş gücü yoktur. Geleceği göremez, planlayamaz. Doğal seçilim hiçbir şey göremez, fiziğin amaçsız kuvvetleridir yine de bu kuvvetler çok özel bir biçimde düzenlenmiştir. Dawkins’e göre doğal seçilim doğadaki tek saatçidir.[95]Ancak Dawkins tek ve kör olmasına rağmen doğal seçilimin; karar veren, ayırt edip seçen[96]

---

[93] Dawkins, *Gen Bencildir*, s. 7-8-9.

[94] Paley’in Saatçisi: Dawkins burada William Paley’in geliştirmiş olduğu tasarım deliline karşılık “doğal seleksiyon”u savunmaktadır. Paley’in tasarım delili şöyledir: Bir çalılıkta ayağınız taşa takıldığında taşın ezelden beri orada olduğunu düşünmeniz normaldir. Ayağınıza takılan bir saat ise o zaman onun orada ezelden beri olduğunu düşünmeniz normal değildir. Çünkü bu saatin tasarlanmış olduğunu işleyiş, düzeneğinden otomatik olarak anlarsınız. Tasarlanmış bir şeyin tasarlayıcısı da olmalıdır. Yani bu saatin bir saatçisi de olmalıdır. O Tanrı’dır.(Akt. William Paley, Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature) (Doğal Tanrıbilim – ya da Doğanın Görünümlerinden Toplanan, Yaradan’ın Sıfatlarına ve Varlığına İlişkin Kanıtlar): Richard Dawkins, *Kör Saatçi,* çev. Feryal Halatçı, Tübitak, Ankara, 2002, s. 7.

[95] Richard Dawkins, *Kör Saatçi,* çev. Feryal Halatçı, Tübitak, Ankara, 2002, s. 7.

[96] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 8.

inşa eden[97] özelliklerini de vurgular.

Dawkins doğal seleksiyonun genleri ayırt edip seçmesi olayında doğal seleksiyonun bilinçli bir girişimini kastetmediğinin altını da çizer. Bu amaçsız fizik kuvvetlerinin hareketi sonucunda ayırt edilip seçilen genlerin durumunu ifade için kullanılan mecâzi ifadedir. Dawkins, Hamilton'dan bir aktarımla durumu izah etmeye çalışır: Bir genin kopyalarının toplam sayısı gen havuzunun gittikçe artan bir parçasını oluşturmaktadır. Bu durum genin doğal seçilim tarafından kayrıldığının göstergesidir. Hamilton, burada taşıyıcılarının sosyal davranışlarını etkiledikleri varsayılan genleri ele alacaklarını bu yüzden genlere geçici olarak 'akıl ve bir miktar seçme özgürlüğü' atfederek görüşlerini daha parlak yapmaya çalışacaklarını ve buna izin verilmesi gerektiğini söyler. Bir genin kendi kopyalarını çoğaltma üzerine düşündüğünü okuyucu hayal etmelidir ve eğer okuyucu hayal gücünü çalıştırırsa genin bu şeyler arasında seçim yapabildiğini görecektir.[98]

Doğal seçilimin gen düzeyinde bencil olduğunu, türleri kapsamadığını, evrimde asıl önemli noktanın bireyin (veya genin) iyiliği olduğunu ve türün veya grubun iyiliğinin hatalı bir varsayım olduğunu[99] öne sürdükten sonra Dawkins hem 'bencil geni' açıklar hem de bencil genin ahlâki mesajlarını verir.

2.3.1.2.2. Bencil Genin Ahlâki Mesajları: Yaşamın Oluşumu, Anlamı ve İnsanın Varoluşu

İlk olarak Dawkins yaşamın başlangıcının nasıl geliştiğine dair açıklamaları spekülatif bulur. Yaşamın nasıl başladığı bilinmemektedir. Çünkü o anda ne olduğunu tanım gereği görebilecek kimse yoktur. Ancak burada kendisi de spekülatif bir açıklama yapar; yaşamın başlangıcından önce dünyada bolca kimyasal madde olduğundan kesin bir dille bahseder. Sadece hangi maddeler olduğu bilinmemektedir. Akla en yakın olasılıklar su, karbondioksit, metan ve amonyaktır. Bunların hepsi de

---

[97] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 19. (ilk basımın önsöz)
[98] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 11.
[99] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 25-26.

güneş sistemindeki basit bileşkelerdir.[100]

Dawkins'e göre yaşamın nasıl başladığı bilinmese de yaşamın anlamını bulan Darwin'dir. Üç milyar yıldan daha uzun süre boyunca canlı organizmalar niye olduğunu bilmeden dünyada var olmuşlardır. Varoluşumuzla ilgili gerçek ise canlı organizmalardan birine Charles Darwin'e doğmuştur. Diğerleri de gerçeği seziyordu ama neden var olduğumuzun açıklamasını, mantıklı ve tutarlı bir şekilde ilk kez Darwin bir araya getirmiştir ve ona göre artık 'Yaşamın bir anlamı olabilir mi?''Bu dünyaya neden geldik?''İnsanı nasıl tanımlamak gerekir?' şeklindeki derin sorularla karşılaştığında insan hurafelere sığınmak zorunda değildir.[101]

İnsanın yaratıcısı, hayatın anlamı, insanın varoluşu, ahlâki davranışlara dair pek çok felsefi soruya cevap vermeye çalışan hayvan davranışları bilimcisi Dawkins bilincin ve yaşamdaki bunca çeşitliliğin nasıl oluştuğu sorusuna ne şekilde cevap vermektedir? diye sorduğumuzda onun cevabı "ilk çorba" kuramıdır.

Yaşamdaki çeşitliliğin ortaya çıkışını şöyle açıklar: Hayatta kalma makineleri (vücut) kısa birliktelikle birlikte uzun ömürlü genler yapan bir mekanizmadır. Bu makineler, yaşamın ilk başlangıcında pasif kap şeklindedir. Kendisini rakip kimyasal saldırılara karşı ve kazara molekül bombardımanına karşı koruyan duvarlara sahiptirler. Ancak bu duvarlardan çok az fazlasıydılar. Hayatta kalma makinelerinin besini başlarda ilk çorba[102] içinde rahatça bulabildiği organik moleküllerdir. Çorba içinde organik besinin birikmesi ise güneş ışığının enerjisiyle yüzyıllar boyunca süren bir süreçle olmuştur. Çorba içinde organik besin bitince makineler için kolay hayat biter. Bunun üzerine, hayatta kalma makinalarının ana dallarından birinde (şu anda dünyamızda mevcut olan bitkiler) olan daldakiler basit moleküllerden karmaşık molekülleri kendi başlarına oluşturabilmek için doğrudan güneş ışığını kullanmaya başlar. Bunlar orjinal çorbadaki yapay süreçleri çok hızlı gerçekleştirebilmekteler.

---

[100] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 37.
[101] Dawkins, *Gen Bencildir*, s. 25.
[102] İlk Çorba: Dünya yaşamının başlamadan önceki kimyasal koşulları bilinmemektedir ancak biyolog ve kimyacılar bu koşulları labaratuar ortamında oluşturmaya ve deneylerle elde etmeye çalışmışlardır. Biyologlar, pürin ve pürimidin adlı organik maddeleri elde ediyorlar. Bunlar genetik molekülün yani DNA'nın yapı taşlarıdır. İlksel çorba, biyologların ve kimyacıların 4 milyar yıl önce denizlerin içeriğini oluşturduklarına inandıkları bir karışım ve bu karışımı benzer süreçlerin (organik maddenin çıkış süreci) onu oluşturmuş olabileceğine inanıyorlar. Çorbanın içinde bu organik moleküller gittikçe koyulaşmış ve bir gün bir yerlerde kazara, dikkate değer özellikleri olan bir molekül oluşmuş. Dawkins buna Eşleyici adını veriyor ve bu eşleyicilerden yaşamı evrimleştiriyor: Richard Dawkins, *Gen Bencildir*, çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 38.

Bir başka daldakiler (şimdilerde hayvanlar) bitkilerin kimyasal emeklerini sömürme yolunu keşfederler. Bu sömürmeyi nasıl keşfettiklerine gelince ya bitkileri yiyerek ya da diğer hayvanları avlayarak keşfetmişlerdir. Hayatta kalma makinelerinin bu iki ana dalı (hayvan ve bitki) verimliliklerini artırmak için gitgide daha fazla numaralar evrimleştirmişlerdir. Sürekli olarak yeni yaşama yöntemleri ortaya çıkmaya devam etmiş ve yeni alt dallar ile onların alt dalları da evrimleştir. Daha sonra bu hayat kalma makinalarının her biri hayatlarını sürdürebilmek için belli yollarda sivrildiler, kimi denizde, kimi karada, havada, yer altında, ağaçların üzerinde, diğer canlıların vücutlarının içinde kendilerine yön belirlediler. Bu dallanmalar ile bitki ve hayvanlarda muazzam çeşitlilik oluştu. Dawkins, hem hayvanların hem de bitkilerin çok hücreli gövdeler oluşturacak biçimde evrimleştiğini; tüm genlerin eksiksiz kopyalarının her hücrede bulunduğunu söyler. Ancak bunun ne zaman, neden ya da birbirinden bağımsız olarak kaç kez evrimleştiğini bilmemektedir. Diğer bazı biyologlardan farklı olarak vücudu hücreler kolonisi olarak değil bir gen kolonisi olarak ve hücreyi de genlerin kimyasal endüstrileri için kullanışlı bir üretim birimi olarak düşünmeyi tercih etmektedir.[103] Daha sonraki yıllarda Richard Dawkins daha güçlü bulduğu farklı bir kuramı *inorganik mineral kuramını* bu kurama tercih etmiştir.[104]

Dawkins hayatta kalma makinesinde bilincin (beyin) ortaya çıkışını ise şöyle açıklar: Genlerimiz bir bilinç yapmak zorundaydı.[105] Hayatta kalma makinelerinin davranışlarının en belirgin özelliği bariz bir şekilde amaçlı hareket etmeleridir. Dawkins amaçlı hareket derken, insanların maksatlı davranışlarına daha yakın olan bir benzeşimi kasteder. Bir hayvanı yiyecek, eş veya kayıp bir yavru ararken izlediğimizde kendi davranışlarımızla özdeşlik kurarız. Dawkins burada empati kurmamızı beklemektedir; bu arayış esnasında hissettiğimiz kişisel duyguları hayvana da yüklemekten kendimizi alamayız. Bu duyguların bazı nesneler için arzuyu arzulanan nesnenin zihindeki görüntüsünü, bir amacı ya da yakında varılacak sonu içermesi olasıdır. Dawkins insanları iç gözlemlerine doğru yönlendirir, bu

---

[103] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 70.

[104] Dawkins, *"Gen Bencildir"* 2 de öne sürdüğü bu "*organik ilksel çorba kuramı"nı* daha sonra daha tatmin edici bulduğu bir kuramla değiştiriyor. Bu kuram; Glasgowlu kimyacı Graham Cairns-Smith'in ilkin 20 yıl önce ortaya attığı ve o zamandan günümüze geliştirdiği, üç kitapta incelediği *"inorganik mineral"* kuramıdır: Richard Dawkins, *Kör Saatçi*, Tübitak, Ankara, 2002, s. 189-190.

[105] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 78.

amaçlılık, çağdaş hayatta kalma makinesinde, 'bilinçlilik' denilen özelliği evrimleştirmiştir.[106] Bilincin evrimi, hayatta kalma makinesinin uzuvları ve bedeninin simüle ettiği dünyanın önemli bir parçasını oluşturmuştur. Dawkins muhtemelen benzer nedenden dolayı, simülasyonun kendisi de simüle edilecek dünyanın bir parçası olarak düşünülebilir demektedir. Bu durumu "kendi bilincinde olması" şeklinde bir başka ifadeyle açıklasa da kendisi de bu açıklamaları yeterli görmez. Çünkü kendi kendisini referans gösteren bir kısır döngü oluşmaktadır. Bir modelin modeli varsa, modelin modelin modeli de olabilir. Dawkins kitabında bu konuyu fazla uzatmak istemez. Buradan direkt sonuca geçer. Bir şekilde bilinç ortaya çıkmıştır. Genler hayatta kalma makinelerinin karar verme açısından asıl efendileriydi. Bilinç, hayatta kalma makinelerinin bu asıl efendilerinden karar vericiler olma açısından azat edilme yolunda evrimsel eğilimin zirvesi gibi düşünülebilir. Beyinler yalnızca hayatta kalma makinesinin günlük işlevlerini yürütmeyi yönetmekle kalmamışlar zamanla, geleceği tahmin ve buna uygun hareket etme becerisi de kazanmışlardır. Hatta beyin kazandığı beceriler sayesinde genlerin diktatörlüğüne karşı başkaldırabilir hale gelmiştir. Mesela yapabilecekleri kadar çocuk yapmayı reddetmekteler. Ancak bu başkaldırının tam bir hâkimiyete dönüşemediği ortadadır. Dawkins'e göre genler ana politika yapıcılarıdır, beyinler ise idarecilerdir.[107]

Aslında evrim muğlak bir anlamda iyi bir şey gibi görünse bile - ki biz evrimin ürünleriyiz- aslında hiçbir şey evrimleşmek istememektedir. Evrim, eşleyiciler (bugünkü anlamda genlerimiz) evrimleşmeyi engellemek istese de bu yönde büyük çaba gösterse de zorunlu olarak gerçekleşen bir şeydir.[108] İnsan bedenen yaşlanıp ölse de[109] genler (iyi olanları) ölümsüzdür daha doğrusu ölümsüz sıfatını hak etmeye yaklaşmışlardır. Genin parçacık özelliğinin bir başka yönü onun yaşlanmayışıdır. Nesiller ilerledikçe bir bedenden diğerine atlamaktadır ve kendi yöntemleriyle ve kendi akıbeti için bu bedenleri kontrol etmektedir. Birbiri peşi sıra

---

[106] Dawkins bilinçlilik meselesini fazla irdeleme taraftarı değildir. Bunu tartışacak kadar felsefeci olmadığını söyler. Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 73-74.

[107] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 83.

[108] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 41.

[109] Neden yaşlanıp öldüğümüz sorusunu karmaşık bir soru olduğu için cevaplamak istemez ve ayrıntılarını kitabın kapsamı dışında tutar: Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 62-63.

gelen bu ölümlü bedenler ihtiyarlayıp ölmeden önce genler onların bedenlerini terk etmektedir.[110]

Eğer bu iyi genler (uzun ömürlü olanlar) ölümsüzse onların evrensel nitelikleri olabileceğini de düşünebiliriz. Yine kısa ömürlü geni kötü olarak niteleyen özelliğin ne olduğunu düşünebiliriz. Dawkins'in vardığı sonuç, özverili olmanın gen düzeyinde kötü bencilliğin ise iyi olması gerektiğidir. Bu özveri ve bencillik tanımlamasının zorunlu bir sonucudur. Genler, yaşamda kalabilmek için, alelleriyle direkt mücadele içine girerler. Çünkü gen havuzundaki aleller, gelecek kuşakların kromozomlarında yer kapabilmek için onların rakipleridir. Gen yaşama ihtimalini artırma yönünde, rakipleri pahasına hayatta kalma eğilimindedir. Gen bencilliğin temel birimidir.[111] Ancak bu durum genetik miras alınan kişisel özelliklerin sabit oldukları ve değiştirilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Dawkins bu yaygın kanaate safsata demektedir.[112]

Gen düzeyinde kötü ancak davranış boyutunda iyi olan ve tavsiye edilen "özgecilik", gen düzeyinde iyi ancak davranış boyutunda çoğunlukla zarar verici özellik ise "bencilliktir."

2.3.1.2.3. Genlerin Ahlâki Davranışları: Özgecillik ve Bencillik

Dawkins'in özgecilik tanımında neyi kastettiği önemlidir. Kitabında özgecilik ve bencillik tanımlarını öznel değil 'davranışsal' olarak kullandığını belirtir.[113] Dawkins, bireyin bedenini, bütün genlerinin gelecek nesillerdeki sayısını arttırmaya çalışan bir aracı olarak görür. Bu gerçekçi bir yaklaşım olarak kullanışlı bir açıklamadır. Bu açılıma göre, 'özgecil davranış' ve 'bencil davranış' bir hayvan bedeninin diğerine karşı yönelttiği davranış anlamına gelmektedir.[114]

"Genler davranışları etkilediğine göre özgeciliği insanın bilinçaltında mı aramalıyız?" Dawkins'in bu soruya cevabı hayırdır. Dürtüsel psikolojiyle

[110] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 57.
[111] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 59-60.
[112] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 27.
[113] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 28.
[114] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 71.

ilgilenmediğini, özgecil davranan insanın bunu bencil gizli bilinçaltı dürtülerine göre gerçekleştirip gerçekleştirmediğini tartışmadığını önemle belirtir. Onun özgecilik tanımı, bir eylemin etkisinin varsayımsal özgecinin ve bu özgecilikten yararlandığı varsayılanın hayatta kalma beklentisinde değişikliği nerede, ne şekilde yaptığıyla ilgilidir. Dawkins bir davranışın hayatta kalma beklentisindeki uzun dönemli etkilerini göstermenin oldukça karmaşık bir iş olduğunu kabul eder. Özgeciliği pratikte ‘görünüşte’ kelimesiyle nitelemek daha uygundur. Ona göre görünüşteki özgecilik eylemleri gerçekte maske takmış bencilliklerdir.[115]

Dawkins ‘bencil’ ve ‘görünüşte özgecil’ davranışlara dair kitabında bazı örnekler verir. Ancak bu örnekler insan türüne ait olmayıp diğer hayvanlarla ilgilidir. Bunun nedenini ise insanın öznel düşünce alışkanlıklarını bastırmasının zorluğuna bağlar. Dawkins’in bencilliğe verdiği örnekler: Siyahbaşlı martıların yuvaları birbirine yakındır ve komşusu yuvadan gidince komşusunun yavrusunu yer. Martı, böyle yaparak balık avlama zahmetinden kurtulur. Kendi yuvasını da savunmasız bırakmamıştır. Sonuç, besleyici güzel bir yemektir. Bir başka örnek ise dişi peygamberdevesidir. Dişi peygamberdevesinin özelliği gördüğü herşeye saldırmasıdır. O kadar saldırgandır ki çiftleştikten sonra erkeğinin kafasını dahi koparır. Ancak erkek peygamberdevesi kafası kopmasına rağmen bir müddet daha canlı kalır. Penguenler sudaki ayıbalıklarından korkarlar ve suya hemen girmezler. Bu arada birbirlerini suya itmeye çalışırlar. Suda ayıbalığının olup olmadığını kontrol etmek için birinin yem olması gerekmektedir. Dawkins sıradan bencil davranışlar olarak, yemek arama, bölge için çatışma, eşi paylaşmak istememe gibi davranışları sıralar. Özgecil davranışlara örnek olarak şunları gösterir: İşçi arılar kamikaze savaşçılardır. Bal hırsızlarını sokarak kendilerini imha ederler. Sokma esnasında hayati iç organları parçalanır ve vücut dışına çıkar. Ufak kuşlar şahin gördüklerinde alarm çağrısında bulunur ve yırtıcının dikkatini kendisine çekerek sürünün kaçmasını sağlar. Yere yakın kuşlar tilki görünce topallamaya başlar. Kanadı kırık taklidi yaparak tilkinin dikkatini yavrulardan uzaklaştırırlar. Tam yenecekken uçup kaçarlar. Yani kendi hayatlarını riske atarlar. Dawkins bu örneklerle ‘bireysel seviyedeki özgecil ve bencil’ derken neyi kastettiğini açıklar.[116]

Dawkins’in eleştirdiği özgecillik açıklaması; yaşayan varlıkların ‘türün hayrı

---

[115] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 28.

[116] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 29-30.

için' veya 'grubun hayrı için' bir şeyler yapmak üzere evrildiği şeklindeki, yanlış yorumlamaya dayanır. Ona göre, hayvan yaşamının çoğu üremeye adanmıştır ve doğada gözlenen özgecil kendini feda etme hareketlerinin çoğu ebeveynler tarafından yavruları için yapılmaktadır. 'Türün devamı' açıklamasını üreme yerine kullanılan yaygın bir edebi örtmece olarak görür. Dawkins türün devamını, inkâr edilmez bir şekilde üremenin bir sonucu olarak değerlendirir. Ona göre, insanın, üreme fonksiyonunun türü sürdürmek olduğu sonucunu çıkarması normaldir bunun için mantık yürütmesi yeterlidir. Dawkins hayvanların genel olarak türün devamı için gereken şekilde davranacakları şeklindeki çıkarım için bu noktadan ileri sadece bir yanlış adım atmanın yeterli olduğunu söyler. Bu yanlışı ise, türün diğer üyelerine karşı özgecilik yorumu izler.[117]

Dawkins, evrimin doğal seçilim yoluyla işlediğini, doğal seçilimin ise 'en uygun olanın' ayrışarak hayatta kalması anlamına geldiğini söyler. Ancak burada en uygun olan nedir? "Uygun olan bireylerden mi, en uygun olan ırklardan mı, en uygun olan türlerden mi veya en uygun olan başka birşeyden midir?" Bazı amaçlar açısından bu sorunun cevabının çok önemli olmadığını ancak 'özgecilik' söz konusu olduğunda sorunun cevabının çok önemli olduğunun âşikar olduğunu önemle vurgular.[118] Eğer Darwin'in var olma mücadelesi olarak adlandırdığı şey için çekişenler 'türler' ise, Dawkins bireyin rolünü satrançtaki bir piyona benzetir; türün yüksek çıkarları gerektiriyorsa feda edilebilecek olan bir piyon. Burada Dawkins dünyayı genel olarak, üyelerinin kendini feda etmeye hazır olduğu gruplarca dolu olduğu iddiasında olan, 'grup seçilimi teorisini' eleştirir. Onun savunusu 'bireysel seçilim'dir. Özgeci bireylerin oluşturduğu grupta bile, herhangi bir fedâkarlık yapmayı reddedecek farklı düşünen bir azınlık olacağı nerdeyse kesindir. Eğer diğerlerinin özgeciliğini istismar etmeye hazır olan tek bir 'bencil asi' dahi varsa, tanım gereği bu bencil asinin hayatta kalma ve çocuk sahibi olma şansı diğerlerinden daha yüksek olacaktır. Sahip olduğu bu çocukların her biri de onun bencil özelliklerini taşımaya meyilli olacaktır. Burada doğal seçilimin birçok nesil boyunca devam etmesiyle özgecil grup bencil bireylerle dolacaktır ve özgecil grubu bencil bir gruptan ayırt etmek de olanaksız hale gelecektir. Başlangıçta 'bencil asi' bulundurmayan, saf özverili grupların olabileceğini düşünsek dahi bunun olma şansı çok düşüktür. Çünkü komşu bencil gruplardan bencil bireylerin göç ederek ve grup

[117] Dawkins, *Gen Bencildir*, s. 30.
[118] Dawkins, *Gen Bencildir*, s. 30.

içinde evlilik yaparak grubun saflığını kirletmeyeceğini ve bunun neyin durduracağını söylemek çok zordur. Grupların nesillerinin tükenmesi, bireysel çekişmenin harareti ile karşılaştırıldığında yavaş bir süreçtir. Grup yavaşça ve amansızca yokuş aşağı gittiğinde dahi kısa vadede bencil bireyler özgecil bireylerin pahasına gelişirler.[119]

Dawkins evrimde özgecilliğin 'türün hayrı' için yorumlanmasını politik nedenlere bağlar. Grup seçilimi teorisinin çekiciliğinin ahlâki ve politik ideallerle uyumlu olduğunu söyler. Bireyler sık sık bencilce davransa da daha idealist davrandığı zamanlarda, başkalarının iyiliğini kendilerininkinin önüne koyduğunda onlara saygı duyulur ve takdir edilir. Ancak sık sık grup içi özgeciliğe gruplar arası bencillik eşlik eder. Bu sendikacılığın temelidir. Başka bir düzeyde ise, insanın kendisini fedâkarca kurban edişinden en çok fayda sağlayan ulustur. Genç erkeklerden bir birey olarak ülkenin toplam faydası için ölmesi beklenir. Dahası, haklarında sadece ait oldukları ulus dışında pek bir şey bilmedikleri insanları öldürmeleri için cesaretlendirilirler. Halbûki barış zamanında bireylere yapılan yaşam standartlarını artırma hızında ufak bir fedâkarlık yapma çağrısı savaş zamanında bireylere hayatlarını ortaya koymaları için yapılan çağrılardan daha etkisiz gibidir.[120]

Dawkins son zamanlarda ırkçılığa ve vatanseverliğe karşı oluşan tepkiyi ve bunların yerine 'tüm insan ırkını iyi duygularımızın hedefi' haline getirme eğiliminin gelişmekte oluşunu doğru bulmaz. Burada, politik liberalleri eleştirir ve onların 'türün etiğinin' en inanmış sözcüleri olduğunu söyler. Sahip oldukları özgeciliğin sınırlarını başka türleri de içine alacak şekilde genişletenleri, en çok dışlayanlar yine bu politik liberallerdir.[121] Kişisel çıkarların dayandığı yer gendir.[122] Bu durumda bencillik kişinin doğası gereği olmaktadır. Ancak Dawkins 'özgeciliğin' eğitimle elde edilebileceğini de ayrıca belirtir. Kişi genlerinin verdiği talimata uymak zorunda değildir fakat genetik olarak özgecil olmaya programlanmamış olduğu için özgeciliği öğrenmesi de kolay değildir. Dawkins hayvanlar arasında sadece insanın öğrenilen

---

[119] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 31.
[120] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 32.
[121] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 32-33.
[122] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 34.

ve sonraki nesle aktarılan etkinin egemenliği altında olduğunu söyler.[123]

Dawkins ahlâkın temelinde bencilliği görmektedir. Özgeciliği ise daha sonra kazanılması gereken bir ahlâki amaç olarak belirtmektedir. Ancak bu özgecilik türler arasında değil bireyler arasındadır. Onun savını tekrar ifade edersek özgecilikten ne kastettiği daha rahat anlaşılacaktır.

Dawkins'in kitap boyunca savunduğu sav; insanların ve tüm diğer hayvanların genler tarafından yaratılmış birer makine olduğudur. Genler oldukça rekabetçi bir dünyada hayatta kalmayı başarmıştır. Bu sonuç Dawkins'e genlerin bazı nitelikleri olması gerektiği fikrini vermiştir. Savı, başarılı bir gende ağır basan niteliklerden birinin merhametsiz bir bencillik olduğudur. Bu gen bencilliğinin bireyin davranışında da bencilliğe yol açtığını iddia eder. Ancak bireysel hayvanlar seviyesinde genin bencil hedeflerine ulaşabilmesi için sınırlı bir şekilde özgeciliği teşvik ettiği durumlar vardır. Dawkins 'özel' ve 'sınırlı' kelimesini özellikle vurgular. Özel ve sınırlı derken, onun karşı çıktığı fikir, türlerin birbirini tamamlaması ve birbirinin iyiliği için fedâkarlıkta bulunması fikridir. Bu fikrin evrimsel açıdan bir önemi bulunmamaktadır. Evrimsel açıdan bir anlamı olmayan kavramlardır.[124] Yani sonuç olarak, Dawkins'e göre, ahlâki tutumun en temelinde genlerin merhametsiz bencilliği yatmaktadır. Bu bencil doğanın değiştirilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Eğitimle sonradan zor da olsa değiştirme ve insanın 'özgeciliği' öğrenme şansı bulunmaktadır.[125]

Dawkins'in etik temellendirme açısından önemli açıklamalarını özetlersek;

Dawkins'in savı, merhametsiz nitelik gösteren genlerin başarılı genler olduğu, bu merhametsiz bencil genin bireyin davranışında da bencilliğe yol açtığıdır.[126] Genler, diğer genler arasında 'bencilce' sağ kalmayı sağlama almak için bireysel organizmayı bencil olmaya programlamaktadır.[127] Ancak bireysel hayvan seviyesine çıkıldığında işler biraz değişmektedir. Gen, sınırlı ve özel bir şekilde bencil hedefleri için özgeciliği teşvik etmektedirler. Bu özgecilik türler arasında gerçekleşmemektedir. Grup yok oluşun eşiğine gelse bile bencil bireyler özgecil

---

[123] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 27.
[124] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 26.
[125] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 28.
[126] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 26.
[127] Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kalisto, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2009, s. 197-202.

bireylerin pahasına gelişmektedir.[128] Özgecilik ve bencillik tanımlarına gelirsek Dawkins bu tanımları 'öznel' anlamda kullanmadığını 'davranışsal' olarak kullandığını belirtmiştir.[129] Onun özgecilik tanımı, bir eylemin etkisinin varsayımsal özgecinin ve bu özgecilikten yararlandığı varsayılanın hayatta kalma beklentisinde değişikliği nerede, ne şekilde yaptığıyla ilgilidir. Dawkins bir davranışın hayatta kalma beklentisindeki uzun dönemli etkilerini göstermenin oldukça karmaşık bir iş olduğunu kabul etmiştir. Özgeciliği pratikte 'görünüşte' kelimesiyle nitelemek daha uygundur. Sıklıkla görünüşteki özgecilik eylemlerinin gerçekte maske takmış bencillikler olduğunu söylemiştir.[130] İnsanın özgecilik dürtülerinin beyin tarafından babunlar gibi yaşarken programlanmış olduğunu söylemektedir.[131] Özgecilik gen düzeyinde kötüyken bencillik gen düzeyinde iyidir.[132] Ancak bilim, insanın kalıtsal özelliklerini değiştirilebilir.[133] Dawkins 'özgeciliğin' eğitimle elde edilebileceğini de ayrıca belirtir. Genlerin verdiği talimata uymak zorunda olmadığımızı fakat genetik olarak özgecil olmaya programlanmamış olduğumuz için özgeciliği öğrenmenin kolay olmadığını, hayvanlar arasında sadece insanın öğrenilen ve sonraki nesle aktarılan etkinin egemenliği altında olduğunu söyler.[134]

Richard Dawkins'in ahlâkın temelini 'gen' düzeyinde araması ve insanın bireysel davranışlarını, 'bencillik' gibi genlerin bir özelliği olarak açıklaması (ki bu ona göre bir şekilde bireysel düzeye de çıkmaktadır) özgecilliğin altında bencilliğin yattığını iddia etmesi bir başka yeni-ateist nörobilimci felsefeci Sam Harris'in etik çalışmalarını etkilemiştir.

2.3.2. Sam Harris'in Bilimsel Dünya Görüşüne Dayalı Ahlâk Anlayışı

Samuel Benjamin Harris, 1967'de Los Angeles'ta doğmuştur ve bilişsel sinirbilimci, felsefeci ve yazardır. Sırasıyla Stanford Üniversitesi ve UCLA'dan

---

[128] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 31.
[129] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 28.
[130] Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 28.
[131] Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kalisto, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2009, s. 203-204.
[132] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 59-60.
[133] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 27.
[134] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 27.

felsefe ve sinirbilim dereceleri almış. Daha çok din eleştirmeni ve seküler meditasyonun[135] savunucusu olarak tanınmıştır. "*Uyanış*" "*Ahlakın Coğrafyası*" ve "*İnancın Sonu*" belli başlı kitaplarıdır.[136]

Sam Harris'in çalışma alanı felsefe ile birlikte bilişsel sinirbilimdir. Bu alanı kısaca tanıtırsak; bilişsel sinirbilim (cognitive neuroscience): Zihin ile beyin arasındaki ilişkiyi, yani hangi zihinsel fonksiyonların hangi sinirsel süreçlerle bağlantılı olduğunu araştıran bilim dalıdır.[137] Bilişsel sinirbilimde genel kabul gören lokalizasyan görüşüne göre, zihinsel bir fonksiyonun beynin belirli bir alanı tarafından gerçekleştirildiği iddia edilmektedir[138] Örneğin, görsel bilgilerin beynin en arka kısmındaki art kafa lobu (occipital lobe) tarafından işlendiği savunulmaktadır. Bilişsel sinirbilim alanında PET, EEG ve fMRG gibi yöntemler sıklıkla kullanılmaktadır.[139]

Sam Harris'in ahlâktaki felsefi duruşu ise 'ahlâki gerçekçilik'[140] ve 'ahlâki

---

[135] Sam Harris, *Uyanış,* çev. Bilge Gündüz, Butik Yayıncılık, İstanbul, 2016, s.13. Türkçeye "Uyanış" olarak çevrilmiş kitabında Sam Harris maneviyat ve meditasyona açıklık getirmektedir. Meditasyonu "manevi bir uygulama" olarak ele alır. Manevi kelimesini kullandığı için eleştirilir. Eleştiriye cevabı şöyledir: ..Bir şeyin en önemli prensibine "ruh" denmektedir. Ancak İngilizce de bazı uçucu maddelere ya da içkilere de "spirit" denmektedir. Kişilerin yaşadığı sıradışı bilinçlilik hallerine ulaşmada harcadığı çabaları tartışmak için başka uygun kelime olmadığını, zorunlu olarak kullandığını belirtir.

[136] Sam Harris, at the Warner, Theater, An Independent Guide, (çevirimiçi) http://www.warner.theater/events/sam-harris-3265235/25, Mart, 2019.

[137] Erol Özçelik, *Öğretim Teknolojilerinin Temelleri,* Teoriler Araştırmalar Eğilimler, (Editörler: K.Çağıltay ve Y.Göktaş) Atılım Üniversitesi, 2016, s. 234.: Akt. Banich, M.T.,and Compton, R. J. (2011). Cognitive neuroscience (3rd ed.). New York. Wadsworth Cengage Learning:

[138] Erol Özçelik, *Öğretim Teknolojilerinin Temelleri,* Teoriler Araştırmalar Eğilimler, (Editörler: K.Çağıltay ve Y.Göktaş) Atılım Üniversitesi, 2016, s. 234.: Akt. Albright, T.,& Neville, H. (1999). Neurosciences. R.A. Wilson, & F.C. Keil (Eds.), The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences (pp.li-lxxii). Cambridge, MA: MIT Press;

[139] Erol Özçelik, *Öğretim Teknolojilerinin Temelleri,* Teoriler Araştırmalar Eğilimler, (Editörler: K.Çağıltay ve Y.Göktaş) Atılım Üniversitesi, 2016, s. 234.

[140]Ahlâki Realizm (Moral Realizm): Realizm, onu tanıyanlardan bağımsız bir gerçekliğin var olduğu görüşüdür. Çoğu insan bu anlamda çeşitli şeyler hakkında gerçekçidir. Örneğin, dış dünyanın, farkındalığımızdan bağımsız olarak, aslında var olduğu anlamında gerçek olduğunu düşünüyoruz. Bir ağaç ormana düşerse ve orada kimse olmazsa, olay hala gerçektir ve ağaç hala bir ses çıkarır. Öznel algılar çeşitli koşullu faktörlere bağlı olsa bile, ses dalgaları gerçektir. Şimdi bunu etikle ilgili durumla karşılaştıralım: John'un boğulan bir çocuğu kurtarma eyleminin iyi olduğunu söylersem ahlaki yargımın amacı nedir? Bu eylemde bir şekilde hissedebildiğim, mevcut gerçek iyilik gerçeği var mı? John'un çocuğu kurtarma eylemlerini gözlemleyebilirim. Çocuğun özellikleri, John, göl vb. Ama hangi anlamda, eğer varsa, iyiliği kendim gözlemler miyim? Moore, iyiliğin, insanlara veya davranışlara iliştirilen belirli bir nitelik olduğunu belirtti. Moore'a göre, eylemlerin iyiliğini onu gözlemleyemememize rağmen (eylemlerin iyiliğini, duyamıyoruz, dokunamıyoruz, tadamıyoruz ya da göremiyoruz) varlığını seziyoruz. Moore gibi filozoflar hem niteliğin doğasını, hem de onu algılamamız gereken sezgisel ya da ahlâki anlamı, açıklamada zorluk çekmişlerdir. Gerçekçi bir ahlâk görüşünü desteklemeye çalışan bazı ahlâkcı filozoflar, ahlâki gerçekliği, ilişkisel bir mesele olarak açıklamaya çalışırlar - eylemler ve durumlar veya eylemler ile içsel duyarlılıklarımız arasında belirli bir uyum olarak algılarlar. Örneğin, doğuştan gelen insanlık anlayışı nedeniyle, bazıları, tamamen masum olanlara işkence yapmayı onaylayamayacağımızı söylüyor. Sorun elbette herkesin kabul

sonuççuluktur.'[141] *"Ahlakın Coğrafyası"* adlı kitabında bu iki duruş üzerinden argümanlarını savunur.[142]

Harris'in savunduğu genel argümanı: " Bilim, insanın, hayatını en iyi şekilde yaşayabilmesi için ona ne yapması gerektiği ve onun ne istemesi gerektiği ve ne istememesi gerektiğini ve buna bağlı olarak diğer insanların da ne yapması gerektiğini ve ne istemesi gerektiğini anlamasına yardımcı olabilir."[143] Yani, insan hayatı en iyi şekilde yaşamak istemektedir. Bu amaçla sorduğu sorular vardır. En iyi yaşam için ne istemeliyim? Ne yapmalıyım? Neyi istememeliyim? Diğer insanlar ne yapmalı? Diğer insanlar ne istemeli? Harris, bu soruların çözümü için yardımcı olarak bilimi göstermektedir.

Argümanın dayandığı öncül, "İnsanın esenliği dünyadaki olaylar ile beynin durumuna bağlıdır."[144]

Sav, "İnsani değerlerin temeli bilinçtir."[145]

---

etmemesidir. Bu örneğe devam etmek için, bazı insanlar o kişiye işkence ederek terörist saldırı hakkında bilgi toplayabileceklerini veya korkutucu teröristlere mesaj gönderebileceklerini düşünürlerse masum bir kişiye işkence etmeye istekli olurlar. Ve işkence - açlık, uyku yoksunluğu, hatta dayak - olarak tanımlayabileceğimiz bazı faaliyetler, dini bağlamlarda, kültürel başlama törenlerinde ve hatta spor takımlarında veya derneklerde meydana gelen tehlikelerde değerli olarak görülebilir. Ahlâki realistler, bu tür anlaşmazlıkların, iyilik ve kötülük hakkında doğru kararlar vermesi beklenen gerçek ahlâk nesnesine danışılarak, çözülebileceğini iddia edeceklerdir. Ancak relavistler, tıpkı ahlâki gerçeğin nesnel ahlâki realiteye dayandığından şüphelendikleri gibi, tüm gözlemciler tarafından aynı şekilde sezgilendirilen eylemlerin gerçek veya nesnel niteliklerinin olup olmadığını da merak eder. (Barbara MacKinnon ve Andrew Fiala, Ethıcs *Theory And Contemporary Issues,* Eighth Edition/Concıse, Cengage Learning, USA, 2015, p.38-39.)

[141] Sonuççuluk (consequentialism): Bir eylemin doğruluğunun ve yanlışlığının, iyiliğinin ya da kötülüğünün, sadece bu eylemin yol açtığı sonuçlara dayanarak temellendirmeye çalışan ahlak kuramlarını nitelemek için kullanılan kapsayıcı terimdir. Bu bağlamda sonuççuluk, ödev ahlakının karşısındadır. Ödev ahlakı, bir eylemin ahlaki değerini, evrensel bir ahlak yasasına ya da genel geçer bir ahlak ilkesine uygunluğunda aramaktadır. Erdem etiğiyle (kişinin erdemli bir hayat yaşaması) de karşıtlık içindedir. Sonuççuluk; bir eylemin ahlaki açıdan uygun olup olmadığının ya da değer taşıyıp taşımadığını anlamanın tek yolunun bu eylemin ürettiği sonuçları değerlendirmekle mümkün olacağını savunur. Günümüzde, çoğunlukla, neyin doğru neyin yanlış olduğuyla ilgilenir. Savı, bir eylemin doğru bir eylem olabilmesi için tek koşulun eylemin yol açtığı sonuçların "iyi" olması ya da bu sonuçların olumlu yanlarının olumsuz yanlarından daha çok olması gerektiğidir. Son zamanlarda yararcı, bencil ve özgeci ahlâk kuramları da bu ahlâk felsefesi altında incelenmektedir. Ortak noktaları, ahlâki açıdan doğru eylemin iyi sonuçlar vermesidir. Ayrıştıkları yer; Bu iyinin kime hizmet edeceğidir; yararcı; herkese, özgeci; eyleyen dışında herkese, benci; özneyi işaret eder. Hep bana der. (Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü,* Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002, s. 1327-1328.)

[142] Ahlâkın Coğrafyası'nın kitap incelemesini yapan Russell Blackford'un makalesine bakılabilir; Russell Blackford, *Book review: Sam Harris' The Moral Landscap,* Journal of Evolution and Technology, (December 2010) C: 21 No: 2.

[143] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 44.

[144] Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s. 9.

[145] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 50.

2.3.2.1. Sam Harris'de Bilim, Din ve Ahlâk

Sam Harris dinin en derin etik sezgilerimizin kaynağı olduğu şeklindeki yaygın fikri abes bulur.[146] Harris'in bu şekilde düşünmesinin altında yatan şey dinleri hem geçmişte hem de bugün şiddetin kaynağı olarak görme inancıdır.[147] "*İnancın Sonu*" kitabının üç ve dördüncü bölümlerinde genel anlamda dünyadaki kötülük sorununu işler. Kötülük probleminden yola çıkarak Tanrı ve dinin etik sahasında olmaması gerektiği sonucuna varmıştır. Üçüncü bölümde Yahudi soykırımını ince bir şekilde analiz eder. Hitlerin inançlarını, Katolik kilisesinin bu soykırımdaki rolünü ortaya koymaya çalışır. Harris'e göre, Yahudileri ölüme götüren Hitlerin ve kilisenin inançlarıdır. Dördüncü bölümde, Köktenci İslam[148] başlığıyla, intihar saldırılarını, cihat anlayışını, kötülükle olan derin bağlantılarını ortaya koymaya çalışır.[149] Onun vardığı sonuç bu denli kötülük üreten dinlerin etiğin temeli olamayacağıdır.

Sam Harris, argümanında bilimin gelişmemiş bir dalı olarak gördüğü ahlâkın, evrensel olduğunu, olabileceğini göstermeye çalışır.[150] Ahlâkı evrensel kılabilmek için öncelikle insana ait bilgi ve değerlerin birbirinden ayrı tutulamayacağını, bunun

---

[146] Sam Harris, *İnancın Sonu,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey yayınları, İstanbul, 2014, s. 186.

[147] Harris, *İnancın Sonu*, s. 28.

[148]"İnancın Sonu" Kitabında ilk beş bölüm dindarların ve dinlerin etiğe nasıl darbe vurdukları ve kötülüğü nasıl teşvik ettikleriyle ilgilidir özellikle dördüncü bölümde, Afganistan, Irak, Suriye, Mısır, İran gibi birçok İslam Ülkesi'nden bolca örnek vermektedir. Nükleer silah denemelerini Müslümanlar yapmaktadır, intihar saldırıları onlarda, cinayet, vb. onlardadır. Sam Harris'ın kendi tabiriyle, bir an önce "*İslam, barış veya savaş yoluyla kendisini yenilemek için bir yol bulmalıdır.*"(İnancın Sonu, sf.139) "*Müslümanların haysiyetini zedeleyen batı değil kendi yasalarıdır*." (İnancın Sonu, Sf.140) Ahlakın Coğrafyasında da, bir el-kaide mensubunun 12 yaşındaki kızın başını kesmesini örnek verir ve ardından ekler; bu örneğe *bakılınca "İslam'ın çılgın değerleriyle mutlak çılgınlık arasındaki sınır fark edilebilmektedir."* ("*Ahlakın Coğrafyası*"nda, sf. 84 de 20 numaralı dipnota bakılabilir) demek istediği, bilinçli, mantıklı bir insan böylesi uç bir kötülüğü, Yani İslam'ın çılgın değerlerini, tercih etmeyecektir. Sam Harris'ın Musevilikle ilgili değerlendirmeleri ise oldukça dar kapsamlıdır. Yahudilerin dini inançlarını kritik mi ettiği yoksa reklamını mı yaptığı ilk etapta pek anlaşılamasa da daha sonraki gelen ifadesinde niyetini ortaya koymaktadır: "*Anlaşmazlıklarla dolu bir coğrafyada "inanç özgürlüklerini" uygulamakta olan Yahudi yerleşimciler…*", (sf.100) (Burada önemle dikkat edilmesi gereken husus; Sam Harris" İnancın Sonu" kitabında sık sık Vahhabi zihniyeti İslam'ın kendisiyle karıştırmasıdır. Örnekler kaide, Işıd ve diktatörlerden veriliyor ve bir anda İslam'ın bütün geneli, ilkelerine doğru genelleyici bir hüküm çıkarılıyor ve Harris İslam için reformun şart olduğu sonucuna varıyor (?!!).. Bu arada kitabında verdiği örneklerin yoğunlukları incelenirse eğer, ağırlığı İslam ülkelerine verdiği, arkasından İncil ve Hristiyanların geldiği, bir iki yerde de Musevilikten bahsettiği ancak şiddetle bağlantılı bir Musevilikten ve İsrail'den pek bahsetmediği de rahatlıkla görülebilir. İsrail'den bahsettiği yer, zavallı Yahudi yerleşimcileri (işgalci) öldüren Filistinliler, kısmıdır.(s.33) İsrail'in acı veren işgalini ise göz ardı edilebilir olarak görüyor.(s.116) Bir din devleti olduğunu gizlemeyen, devletinin(!) sınırlarını çizmeyen ve bir Savaş Bakanlığı bulunan İsrail'in işgalci, yayılmacı politikalarından bahsetmemesi büyük bir eksikliktir.). Bkz. Sam Harris, *İnancın Sonu,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, İstanbul: Kuzey yayınları, 2014.

[149] Sam Harris, *İnancın Sonu,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey yayınları, İstanbul, 2014, s. 113-160.

[150] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 11.

için ölçülebilir olanın dünyası ile anlamın dünyasının barışması gerektiğini söyler ancak öte yandan gerçeklik hakkında düşünmenin karşıt yolları olan bilim ile dinin asla mutabık olamayacağını da insanlara göstermesi gerektiğini düşünür.[151] Harris için nörobilimin önceliği ve diğer insanların deneyimleri ile ilgili sorular hakkında bilimsel aklın önceliği inkâr edilemezdir. Sinirbilim ya da Harris'in UCLA'da iki tez çalışmasında birkaç düzine insan üzerinde yaptığı deneyler, her zaman, her yerde ve her bağlamda 'gerçekler ve değerler arasındaki ayırımın entelektüel olarak sürdürülemeyeceği' yönünde sonuç ortaya koymuştur. Bu nörogörüntüleme çalışması iddiaya göre oldukça çarpıcıdır; 'gerçekliğin doğası'(the nature of reality) hakkında, dini inançların (religious beliefs) basitçe sahte inançlar (beliefs) olduğunu iddia etmektedir. Harris iddiasına destek olarak toplumun dini inançlarına olan bağlılığını gösterir; ona göre toplumlar daha müreffeh, istikrarlı ve demokratik hale geldikçe dini yüceltmeyi bıraktıkları açıkca görülmektedir. Koşullar istenilen düzeye yükseldiğinde birçok antropolog ve psikoloğun görüşünün aksine dini bağların (commitment) kolayca terk edilebilecek kadar yüzeysel olduğu görülecektir. Harris için din insanların çocuklarına gerçekliğin doğasına (the nature of reality) inanmaları için ne öğrettikleri meselesidir.[152] Yani ona göre din gerçeklikle ilgili olsaydı bu kadar kolay terk edilemezdi. Koşullar iyileştiğinde terk edildiğine göre din insanların bir uydurmacasıdır. Zaten araştırmaları da gerçeklik ile değerlerin arasındaki ayrımın devam edemeyeceği yönündedir. Dini inanç, özellikle anne ve babaların çocuklarına aktardığı bir uydurma, bir yalandır. Dini inançlar sahte ise ahlâk da bilimin bir dalı olacaksa eğer bilim ve ahlâk arasında ilişki nasıl kurulacaktır?

Harris bu sorulara cevap vermeden önce yaklaşımının kavramsal farklılıklardan kaynaklanan bakış açılarının yol açtığı, insani değerleri anlaşılmaz hale getiren akademik tartışmalardan uzak durma üzerine kurulu olduğunu söyler.[153]

"Bilim etik ile ilgili sorulara cevap verebilir mi? Bir yaşam tarzının diğerinden daha iyi ya da daha ahlâki olduğunu bilimsel bir olgu olarak söyleyebilmek olası mıdır? Daha iyi' ve 'daha ahlâki' olanı etik bir şekilde mi yoksa

---

[151] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 18.
[152] Scott Atran, "Sam Harris's Guide to Nearly Everything, Reviews and Essays", *The National Interest*, (March/Aprıl 2011), USA, s. 58.
[153] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 78.: Sam Harris, 2010 şubat TED konferansındaki, felsefi akademik tartışmalardan uzak durma üzerine olan yaklaşımını bazı felsefecilerin anlamış ve desteklemiş göründüğünü söylüyor ancak bu felsefecilerin ismini vermemektedir.

bilimsel bir şekilde mi tanımlamalıyız?”[154] Harris, bu sorulara bilimin nasıl cevap verdiğine geçmeden önce bilimin ve bilim adamlarının etiğe olan sıkıntılı yaklaşımlarına değinir.

Harris çoğu bilim adamının insani değerlerle ilgili yanıtlara hiçbir zaman ulaşamayacağımıza inandığını belirtir. Bunu düşünmelerinin nedeni beynin çok karmaşık ve öznelliği bol bir alan olmasından dolayı değildir. Onlar doğru ve yanlış, iyi ve kötü arasında kültürlerarası entelektüel bir ortak noktanın var olmadığına inanmışlardır. Harris evrensel bir ahlâk temelinin oluşturulamayacağı yönündeki fikre katılmaz. Aynı zamanda hem bireysel anlamda hem de kolleftif anlamda en derin yaşamsal amaçlara ulaşabilmek için bazı amaçların diğerlerinden daha savunulabilir olduğunu kabul etmemiz gerektiğini belirtir. Hatta bazı amaçların oldukça ikna edici olduğunu savunmaya bile gerek kalmadığını söyler. Bilimin ilerledikçe insan varoluşunun en temel sorularına yanıt verebileceğini umut ettiğini söyleyen Harris, ahlâki bilgeliği çerçeveleyebilecek tek evrensel yaklaşım olarak bilimin ahlâki göreceliliğe dönük yaklaşımının, inanç temelli dinin, cehalet ve yobazlık mekanizmasının kalmasına hizmet ettiğini söyler. Yani bilimin ahlâki göreceliliğe dönük yaklaşımının değişmesi gerekmektedir. Sonuçta bilim dünyası, dünyanın en güçlü toplumları, nükleer enerjinin yaygınlaşması, soykırım, enerji güvenliği, iklim değişikliği, yoksulluk ve bozulan eğitim sistemine çözüm üretmek yerine, eşcinsel evlilik gibi konulara boşuna zaman harcamaktadır. Bu nedenle Sam Harris ahlâki coğrafya üzerine düşünmenin tek geçerli nedeni olarak bunun gerçek hayattaki etkileri olamayacağını düşündüğümüz şeylerin doğruluğuna dayanan bir gerçeklik etrafında inançlarımızı biçimlendirmemiz gerekliliğini vurgular.[155] Bilimin, insanoğlunun dünyadaki olaylar hakkında ‘doğru inanışlar’ yaratma yönündeki çabasına nasıl yardımcı olacağı ile ilgili olarak ‘inanç’ kavramını araştırmakla işe başlamıştır.

Harris, çok sayıda bilim insanının ahlâkın evrimi üzerine ve altında yatan nörobiyoloji üzerine çalıştığını, ancak bu çalışmaların amacının yalnızca insanların nasıl düşündüğü ve davrandığı üzerine açıklamalar olduğunu söyler. Bilimin bize

---

[154] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 7.
[155] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 299-300.

nasıl düşünmemiz ve davranmamız gerektiğini söylemesini kimse beklememelidir.[156] Ancak Sam Harris burada gerçekleri ele aldığı diğer entelektüel bağlamlarla bilim arasına katı bir ayırım koyma niyetinde olmadığını da ayrıyeten belirtir. Örnek olarak John F. Kennedy'nin öldürülmesini verir. Kennedy'nin öldürülmüş olduğu bir gerçektir. Onun bir cinayet olması bilimsel gerçek değilmiş gibi düşünülse bile bu olayın her yerde karşımıza çıkabilecek gerçek olduğunu söyler. Bu olayın gerçekleşmiş olduğunu inkâr etmek zihnin bilimsel olmayan yanına yani kişisel algıya ihanettir. Harris bu örnekten yola çıkarak bilimin, insanoğlunun dünyadaki olaylar hakkında doğru inanışlar yaratma yönündeki çabasının özel bir kolu olarak düşünülmesi gerektiğini söyler.[157]

İnanç ile bilim arasında bağlantı nasıl kurulacaktır? Harris kitabında inancı bilimsel olarak ele alır. Bir olgu olarak kabul ettiği inancı laboratuvar ortamında inceleyebilmesi gerektiğinin farkındadır. Bu nedenle ilk olarak beyinde bir inanç merkezi olup olmadığını araştırır. Çalışmasında'gerçekler' ile 'değerler' arasında bir fark olup olmadığını inceler.

UCLA'da gerçekleştirdiği doktora çalışmasında inanma, fonksiyonel manyetik rezonans görüntüleme (fMRI) yöntemiyle, 'inanmama' ve 'emin olmama' olguları üzerine çalışmıştır. Çalışmalarda kendilerine çok çeşitli türlerden ifadeler okunan gönüllülerin beyinleri taranmıştır.[158] Amacı beyinde bir inanç merkezi olup olmadığını araştırmaktır.[159] Araştırma sonuçlarına göre 'gerçekler' ile 'değerler' arasındaki ayırım şüpheli çıkmıştır. İlk olarak, muhakeme ve değer arasında anatomik bir köprü olarak görünen, beyinde medial prefrontal kortekst (MPFC), inanca büyük ölçüde aracılık etmektedir. İkinci olarak, MPFC inancın niteliğine bağlı olmaksızın benzer şekilde devreye girmektedir. Bu bulgu içerikten bağımsız olma yönünde olup gerçek/değer ayrımına meydan okumaktadır. Beyin açısından 'Mars bir gezegendir!' ifadesiyle 'zulüm yanlıştır!' ifadesine inanmak önemli derecede benzemektedir. Sam Harris burada bilimsel yargı ve etik yargıların arasında ortak bir şey olduğunu söyler. Gerçekler ve değerler arasında her iki yönde de hareket edilebileceğini, muhakeme normlarının gerçekler hakkındaki inanışlara ve değerler hakkındaki inanışlara eşit şekilde uygun düştüğünü, her iki tarafta da

---

[156] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 8.
[157] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 40.
[158] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 187.
[159] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 185.

tutarsızlık ve ön yargı göstergelerinin hiçbir zaman hoş karşılanmadığını öne sürer.[160] Araştırma sonuçları beynin etik yargı ve bilimsel yargı arasında ortak yargılarda bulunduğunu göstermektedir. Bu durumda insanların dünya hakkındaki birbirine bu kadar ters ve irrasyonel inanışların nereden geldiği ile ilgili bir sorun oluşmaktadır.

Sam Harris, insanın dünya hakkındaki inanışlarını bilişsel alandan ziyade daha çok duygusal ve sosyal nedenlere bağlar.[161] Kuruntular, kendine hizmet eden ön yargılar, grup içi sadakatler ve inanarak kendini aldatmalar rasyonellik normlarından sapmalara yol açmaktadır. Harris'e göre çoğu inanış öncesindeki başka inançlara dayanarak ve çoğunlukla bir insanın diğeriyle paylaştığı ideoloji bağlamında evrimleşir. İnternet gibi teknolojiyle bilgi kaynakları açıldıkça yanlış bilgi kaynaklarının da açık hale geldiğini bir insanın bir alanda ne kadar az ehilse yeteneklerini abartma eğiliminin de o kadar arttığını söyler. Burada Harris, bilim adamlarıyla din adamlarını karşılaştırır ve din adamlarının dinsel doktrinlere dayanarak çılgınca iddialar ortaya attığını önemle belirtir.[162] Harris'e göre insanın irrasyonel hareket etmesinin tek nedeni duygusal ve sosyal nedenler değildir. Yanlış akıl yürütmeler de önemli bir nedendir.

İnanç ve akıl yürütme arasında sıkı bir ilişki olduğunu söyleyen Harris, inanışlarımızın çoğunun belirli örneklerden (tümevarım) ya da genel ilkelerden (tümdengelim) ya da her ikisinden birden çıkarılan sonuçların ürünü olduğunu, akıl yürütmedeki ön yargıların sağlam bir hata örüntüsü olduğunu söyler. Beyin görüntüleme çalışmalarıyla değişik akıl yürütme şekillerini çalışan Harris, 'inanç ön yargısını' doğuştan gelen akıl dışılık olarak değerlendirip değerlendirilemeyeceğinin açık olmadığını, daha çok 'soyut mantık' ve 'pratikteki akıl yürütme' normlarının çalıştığı bir durum gibi göründüğünü belirtir. Böylesi akıl yürütmelerin meyvelerini, (inanç gibi) kabul etmeyi, 'bağımsız bir süreç' içinde görür. Beyin görüntüleme çalışmaları da bu sonuca varmaktadır. Aynı zamanda akıl yürütmenin sadece dünya hakkındaki inançlarımızın bir alt kümesine hizmet ettiği gerçeğinden de aynı sonuç çıkmaktadır.[163] Örneğin, 1. Bilinen tüm toprak örnekleri bakteri içerir, öyleyse bahçemdeki toprakta da muhtemelen bakteri var. (tümevarım) 2. Ali bir filozof ve tüm filozofların Nietzsche hakkında görüşleri vardır, öyleyse Ali'nin de Nietzche

[160] Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s. 189-190.
[161] Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s. 191.
[162] Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s. 192.
[163] Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s. 201-203.

hakkında görüşleri vardır.(tümdengelim) 3. Türkiye ile Yunanistan ortak sınırı paylaşır. 4. Şu an da bunu yazıyorum. Bu ifadelerin her birinin nöral süreçlerden geçtiğini ancak yalnızca ikisinin (1 ve 2) akıl yürütme içerdiğini söyleyen Harris, her bir ifadenin bir çeşit bilişsel değer taşıdığını belirtir; 'doğru' olduklarından her biri insanı inanmaya teşvik etmektedir ya da 'inanıldığı' için her biri gerçek olmaya değer bulunuyor. Bu tür bilişsel kabullenişlerin açık gerçeklerin düşünce ve davranış ekonomimizde yerlerini almasını sağladığını ve içerdiği önerme ölçüsünde de güçlü olduğunu belirtir.[164] Sam Harris, bu çalışmalardan sonra bir insanın neye inandığını bilmek ile onun gerçeği söyleyip söylemediğini bilmenin eş değer olduğunu bu nedenle dışarıdan bakarak bir öznenin hangi önermelere inandığının incelenebileceğini söyler.[165] Kişinin 'doğru' ve 'yanlış' söyleyip söylemediğini anlamak ve bilinç sahibi varlıkların esenliğini sağlamak kolaylaşacaktır.

Harris, 'niyet', 'ahlâk', 'hayatın asıl amacı' gibi değerler hakkındaki soruların aslında bilinç sahibi varlıkların esenliği ile ilgili olduğunu söylemektedir. Bunu anladıktan sonra değerlerin bilimsel gerçekliğe dönüştüğünü belirtir. Nedir bu bilimsel gerçekler? Olumlu ve olumsuz toplumsal duygular, cezalandırıcı dürtüler, belirli yasaların ve toplumsal kurumların insan ilişkilerine etkisi, mutluluğun ve acı çekmenin nörofizyolojisi gibi gerçeklerdir. Harris, beynin işleyişi anlaşıldıkça, insani değerlere ilişkin soruların doğru ve yanlış cevapları olduğunu daha iyi görebileceğimizi söylemektedir.[166] Yalnız burada bilimin insanın esenliğiyle ilgili rolünü iyi anlamak gerekmektedir.

Bilimin rolü; insanın esenliğinin tümüyle dünyadaki olaylara ve insan beyninin durumuna bağlı olduğu[167] kabul edildiğinde, bilimin bir insanın hayatını en iyi şekilde yaşayabilmesi için neler yapması gerektiğine ve neyi istemesi gerektiğine ilkesel olarak yön verebileceği üzerinedir.[168] Yani, bilinçli varlıkların esenliğinin doğa yasalarına bağlı olduğunu, dolayısıyla olası pek çok cevabın olduğu bir ahlâki coğrafyanın var olduğunu söylemektedir. Bu coğrafya ancak bilim yoluyla anlaşılabilecektir.[169] Zaten onun üzerinde durduğu nokta da ahlâkın ve değerlerin en

[164] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 203.
[165] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 204.
[166] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 8.
[167] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 9.
[168] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 44.
[169] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 22.

açık amacının (mümkün olduğunca derin ve kapsamlı bir şekilde tanımlanmış) ‘esenlik’ olduğu ve kişinin bunu fark etmesiyle bir ahlâk biliminin var olması gerektiğini de anlayacağıdır.[170]

Bireyin ve toplumun tatminkâr bir hayata kavuşması nasıl olacaktır? Bilim bu soruna cevap verebilmiş midir? Harris böylesi tatminkâr bir mutluluğu yaratacak koşulların neler olduğu (genomlardaki değişimlerden ekonomik sistemlerdeki değişikliklere kadar) henüz bilinemediğini belirtir.[171] Birçok insanın ahlâki doğruluk üzerine konuşulamayacağı veya ahlâka esenlik açısından daha derin anlamlar yüklenemeyeceği konusunda ısrarcı olduğunu, bunun nedeninin ise ‘ahlâk ve esenlik’ gibi kavramların belirli hedeflere ve birtakım ölçülere göre tanımlanması gerektiğini savunmasıdır. Ona göre çoğu kimsenin bir diğerinin bu türden tanımlamalara karşı çıkmasının engellenemeyeceğini söylemesinden dolayı esenlik tanımı muğlak kalmıştır. Harris, burada kendi esenlik tanımıyla Aztek Tanrısına inanan dindarın ahlâk anlayışını karşılaştırır ve okuyucudan değerlendirme bekler; Harris, ahlâkın aslında esenliği en üst düzeye çıkarmakla ilgili olduğunu ve esenliğin de psikolojik erdem ve sağlıklı zevklerden oluşan bir dizi değer gerektirdiğini iddia eder. Bir diğeri de ahlâkın Aztek Tanrısına ibadet etmekten geçtiğini, esenliğin, bir bodrum katında kurban edilmeyi bekleyen korkmuş bir insana bağlı olduğunu, söyler.[172] Her iki kişi de kendi ahlâk tanımlamasını söylemekte özgürdür. Akıl ve bilimsel yaklaşım ile kişi doğruyu ayırt edecektir. Ve tabi ki kimse Aztek Tanrı’sını istemeyecektir. İstiyorsa o kişi de sorun vardır.

Sam Harris, ahlâki coğrafyayı bir ucunda ızdırap (kötü hayat) diğer ucunda da mutluluk (iyi hayat) bulunan geniş bir yelpazeye benzetir.[173] İnsanoğlu en iyi nasıl işbirliği yapabileceğinin ve dünya üzerinde en iyi varoluşa nasıl ulaşabileceğini anladığında bilim, insanların büyük kısmının sefaletin derinliklerinden mutluluğun zirvesine giden yolu bulmasına yardımcı olabilecektir. Ahlâki coğrafyada birden çok tepe noktası olabilir.[174] Buna bağlı olarak evrende herkes için mümkün olan en büyük acının çekileceği durumlar da olabilir. Böyle bir durumda herkes için en büyük acıya yol açacak davranışlardan kaçınmak en güvenilir yoldur.[175] En büyük

[170] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 44.
[171] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 52.
[172] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 53-54.
[173] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 26.
[174] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 45.
[175] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 59-60.

acıya yol açacak davranışlardan kaçınmanın yolu, dolayısıyla esenliğin yolu, ahlâki coğrafyada en iyi olanı bulmakla ilgilidir. İnsanın en iyi işbirliğini yapabilmesi ve dünya üzerinde en iyi varoluşa ulaşabilmeyi anlaması için Sam Harris'in iyiden ne anladığını bilmek gerekmektedir. Harris'e göre 'iyi' esenliği destekleyen şeydir. Belli bir haz durumunun iyi olup olmadığının anlaşılması ise esenliğe giden yolda hazzın esenliği artırıcı mı yoksa engelleyici mi bir etkisi olacağı ile alakalıdır.[176]

Eğer esenlik beyin ile kişinin çevresinde olup bitenlerin etkileşimine bağlıysa ve bunu güvence altına almanın daha iyi ve kötü yolları varsa, o zaman bazı kültürler diğerlerine kıyasla daha değerli yaşamlar sunacaktır; bazı dünya görüşleri de anlamsız bir sefalet. Harris, 'anlam', 'ahlâk' ve 'değer'lerin gerçek hayattaki yansımaları hiçbir zaman anlaşılamasa bile bunları teorik düzeyde konuşabilen bir şeyler olarak göstermeye çalıştığını söyler.[177]

Özetle, Harris, bilim, din ve ahlâk arasındaki ilişkiyi açıklamak için ilk olarak var olan din anlayışlarının kötülük üreten hatalı inançlar olduğunu savunur. Daha sonra, inançtan neyi anlamamız gerektiğini ve zihin ile olan bağlantısını bilimsel araştırmaları eşliğinde ortaya koymaya çalışır. Araştırmalar sonucunda gerçekler ve değerler arasındaki ayrımın oldukça şüpheli olduğunu, aslında bilinç sahibi insanların değerler hakkında soru sorarken aynı zamanda bilimsel gerçekliklerden bahsetmiş olduklarını söyler. Bu sorular, insanın esenliği ile alakalıdır. Bu durumda esenlik bilimsel gerçekliklere bağlanmış olmaktadır.

2.3.2.2. Sam Harris'in İnanç ve Zihin Arasındaki İlişki Üzerine Araştırmaları ve Görüşleri

Harris, zihin nedir? sorusunu *"Ahlakın Coğrafyası'nda"* ve *"İnancın Sonunda"* cevaplamaz. Zihnin göstergeleri olduğunu ve onun özelliklerini görmenin basit olduğunu belirtir.[178] Bu iki kitabında zihin konusu; 'beyin' 'akıl yürütme' 'bilinç''biliş' açılarından işlenmektedir. Zihnin inançla olan bağlantısını da bu açılardan göstermeye çalışmaktadır. Michio Kaku, "doğadaki en büyük iki gizemin

---

[176] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 21-22.
[177] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 300.
[178] Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s. 208.

‘zihin’ ve ‘evren’ olduğunu”[179] Carl Sagan ise ara ara beyin yerine zihin kelimesini kullandığını, “zihnin, beynin anatomisinin ve fizyolojisinin sonuçlarından başka bir şey olmadığını söyler.”[180]

Harris, inanç kavramını, farklı anlamlara gelecek şekilde yorumlamanın mümkün olduğunu, fazlasıyla genel bir manada kullanıldığında sanki beynin tamamı ‘inanç’ oluşumuyla ilgiliymiş gibi anlaşılabileceğini söyler.[181] İlk olarak, ‘inanç’ teriminin kökenine iner ve inanç terimini incelerken ilk insanın ortaya çıkışından başlayarak evrimleşen bir süreci anlatır; Harris, tüm insanların M.Ö. 50 bin yıl civarında Afrika’da yaşayan avcı-toplayıcı tek bir topluluğun soyundan gelmiş olduğunu söyler ve dil gelişimimizin ilk örneklerini bu topluluktan başlatır. Ancak genetik kanıtlar bu gruptan 150 kadarının Afrika’yı terk etmiş olduğunu gösterir ve bunlar dünyanın geri kalanına yayılmışlardır. *Homo neanderthalensis* Avrupa ve Ortodoğuya, *Homo erectus* da Asya’ya yerleşmiştir. Farklı evrimsel yollarla gelişen iki tür büyük beyinlere sahipti ancak daha sonra Sam Harris kendi atalarının yavaş yavaş tüm rakiplerinin önüne geçtiğini söyler. *Neanderthalensis’lerin* (Harris’in ataları) daha büyük beyinlerinin olması ve gözlerinin olması bu türün simgesel ve karmaşık dil avantajının olduğunu farzetmesi için Sam Harris’e mantıklı bir neden olarak gözükür. Harris’e göre bu evrimsel sürecin işaret ettiği şey insanın dil gelişimiyle birlikte parelel gündelik inançları da geliştirmiş olabileceğidir.[182]

Harris ahlâkta temel olarak ele aldığı “inanç” tanımını ise Oxford İngilizce sözlüğünden seçip kabul etmiştir. İlk anlam, bir kişiye ya da şeye güvenme yönündeki zihinsel faaliyet, durum ya da alışkanlık demek olup, güven, bağlılık, itimat, iman kavramlarıyla açıklanır. İkinci anlam, bir önerme, ifade ya da olgunun doğru olduğunun otorite ya da kanıt zemininde zihinsel kabulüdür. Bu zihinsel kabul; aklın bir ifadeyi onaylaması ya da bir olguyu başkasının tanıklığıyla gözlemin ötesinde doğru olarak onaylaması ya da bilinç yoluyla bir olguyu ya da gerçekliği onaylamasıdır.[183] İkinci tanım, Sam Harris’in tam aradığı şeydir. Birinci tanım, uygundur.[184] Sam Harris’in nörobilimsel araştırmasında derinlemesine anlamaya

[179] Michio Kaku, *Zihnin Geleceği,* çev. Emre Kumral, Odtü yayıncılık, Ankara, 2015, s. 1.
[180] Bkz. Carl Sagan’a ait zihin tanımı için, Michio Kaku, *Zihnin Geleceği,* çev. Emre Kumral, Odtü yayıncılık, Ankara, 2015, s. 17.
[181] Sam Harris, *İnancın Sonu,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2014, s. 250.
[182] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 180-181.
[183] Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s. 184.
[184] Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s. 184.

çalıştığı inanç, kabullenme sonucu oluşan 'inanç' biçimidir.[185] Harris'e göre, 'bilmek' ve 'inanmak' aynı anlama gelmektedir. İnancın farklı seviyeleri olduğunu söyleyen Harris'in 'inanç' yani 'bilgi' derecelendirmesi ise üç kısımdır; "1. Dünya hakkında inanışlardan birinin doğruluğuna mutlak emin inanmak (bilmek) 2. Muhtemelen doğru olduğuna inanmak (bilmek) 3. Doğru olduğuna emin olmamaktır. (bilememek)"[186]

Ona göre günlük hayatımızda zihnimizde zaten barındırdığımız inançlar ile ihtiyaç halinde oluşturabildiklerimiz inançlar şeklinde inancı ikiye ayırabiliriz. Eğer inanmak algılamaya biraz olsun benziyorsa herhangi bir anda inançlarımızdan kaç tanesinin zihnimizde mevcut olduğuna ilişkin sezgilerimizin güvenilir olamayacağının da açık olduğunu belirtir. Harris inandığımız şeylerin çoğu ister zihinde hazır bulunuyor olsun ister sürekli yeniden oluşturuluyor olsun birçok inancın davranışlarımıza rehber olmadan evvel yeniden incelenmesi gerektiğini söyler.[187] Kendisi de bu konuda beyin düzeyinde araştırmalar yapar.

Harris, anlamsal hafıza ile bazı inanışların da birbirinden ayırt edilemez olduğunu öne sürer. Dünya hakkındaki inanışlarımızı, beyinde en basit iletişim esnasında dahi kelimelerin kodlarının çözülmesine benzetir ve yarı karanlık bir çağrışım ağıyla sarılı olduğunun düşünülmesi gerektiğini iddia eder. Ancak buna rağmen inançların soyut ifadeler olarak gösterilebileceğini ve açıklanabileceğini belirtir. Sam Harris'e göre inanç, kavrama eylemidir, kavranan şey değildir.[188]

Harris'e göre inancın yerini beyinde tam olarak belirlemek zordur ancak zihne dair özellikleri görmek basittir. Örneğin, bir kişi, düşünme biçimini değiştirmeye ve daha akılcı olmaya karar verir ama sonrasında kötü nedenlere inanarak (yeniliğin ona zarar vereceği gibi) eski yöntemlerine geri döner. Diğer bir kişi ise kısmetinde dünya lideri olduğuna (ya da mesih) olduğuna inanabilir. Bu inançlar kişilerin kendisini daha iyi hissetmesini sağlayabilir. Harris insanların bilerek kötü nedenlere inanmayacağını söyler. Bu örnekler aklın çalışma şeklini göstermez. Kişinin gerçekten inandığı bir inanma, bir önermenin doğal sonucundan doğan ve doğru göründüğü için kabul ettiği bir inancı gerektirmektedir. Kişinin bir

[185] Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s. 185.
[186] Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s.182.
[187] Sam Harris, *İnancın Sonu,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, İstanbul: Kuzey Yayınları, 2014, s. 65.
[188] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 182-183.

önermeye ister gerçekler ister değerlerle ilgili olsun hakikaten inanmak için gerçeklikle bir şekilde bağlantısı olduğuna, eğer doğru değilse buna inanılmayacağına inanması gerekmektedir. Bilinçsiz duygusal bir önyargıyla oluşan inanç ve nispeten böylesi ön yargılardan arınmış inanç arasında önemli bir fark olduğundan kuşku duyulmamaktadır.[189]

Harris ahlâki normlar hakkında ahlâki yargıları etkileyen tüm değişkenlerin nasıl ele alınacağının bilinmesinin oldukça zor olduğunu, ancak bilimin uzun süredir değerlerle meşgul olduğunu söylemektedir. Harris'e göre çoğunlukla inanılanın aksine bilimsel geçerlilik, bilim insanlarının değer yargılarını kullanmamalarından ötürü oluşmamıştır. Bilimsel geçerlilik daha ziyade bilim insanlarının inançlarını gerçekle bağdaştıran akıl yürütmenin ilkelerine değer biçmek için güvenilir kanıt ve sav zincirleriyle ellerinden gelenin en iyisini yapmaları sonucunda oluşmuştur. Harris akılcı düşünce normlarının ancak böyle etkin kılınabileceğini söyler.[190]

Kısaca Harris inanma ile ilgili olarak, 'neye inanmalı ve ona neden inanmamalı' sorusunun yanıtının genellikle bilimsel bir cevap olduğunu, bilimsel bir sava, teori ve kanıtlara sağlam dayanakları olduğu için, deneysel olarak doğrulandığı için, bir kuşak insanın aksini ispat edemediği için inanmak gerektiğini belirtir. Bu hem bilişselliğin hem de bilimsel bir görevin ana unsuru olmaktadır.[191]

Sam Harris'in zihin ile inanç arasındaki bağlantıyı nasıl kurduğunu toparlarsak; Oxford sözlükteki inanç tanımından yola çıktığını ifade etmiştik. Zihnin otorite veya kanıt düzleminde bir ifadeyi, önermeyi ya da olguyu onaylamasıyla, kabul etmesiyle birlikte inancın oluştuğunu söylemektedir. Zihinsel kabul ise üç şekilde olmaktadır; aklın bir ifadeyi onaylaması, bir olguyu başkasının tanıklığıyla gözlemin ötesinde doğru olarak onaylaması, bilinç yoluyla bir olguyu ya da gerçekliği onaylaması, şeklinde oluşmaktadır. İnanç, bu şekillerdeki kabulden oluşan bir zihinsel durumu içermektedir. Harris, gerekçeli inanç ve gerekçesiz inanç ayrımı da yapmaktadır. Gerekçeye dayanmayan inanç (dini inançlar gibi)[192] yanlış akıl yürütmeye, sadece hissetmeye ve sosyal nedenlere bağlı olarak oluşurken, gerekçeye dayanan inanç doğru aklı yürütme biçimleriyle (mantıksal tutarlılık, çelişmezlik,

---

[189] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 208.
[190] Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s. 216- 217.
[191] Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s. 217.
[192] Sam Harris, *İnancın Sonu,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2014, s. 71.

gözlem, vb.) oluşmaktadır. Değerler ve gerçekler arasında uçurum olmadığını hatta araştırmalarda oldukça benzer olduklarını söyleyen Harris, bilimsel gerçekliklere inanmayla birlikte zihin ile inanç arasındaki bağlantının oluştuğunu söylemektedir.

Şu ana kadar Harris'in etiğin temeline dönük getirdiği açıklamalarına baktığımızda temelden ziyade "esenlik" amacından yani sonuçtan yola çıktığını; doğal ortamdaki esenlik amacından hareketle, ahlâki argümanını zihne oradan bilince, bilinçten yola çıkarak bilime bağladığını ifade edebiliriz.

2.3.2.3. Sam Harris'in Ahlâki Argümanı: Ahlâkın Amacı Esenliği Bilince Bağlaması

Sam Harris'te ahlâkın ve değerlerin en açık amacı esenliktir. Bunu görünce insan bir ahlâk biliminin olması gerektiğini de görecektir. Çünkü bilinçli varlıkların esenliği evrenin bir bütün olarak durumuna bağlı olmaktadır. Fiziksel evrende ve insanın bu evreni tecrübe ediş biçimlerinde meydana gelen değişikliklerin anlaşılabilir olduğunu kabul edince bilimin de ahlâkla ilgili temel sorulara cevap vermesi sağlanmalıdır. Örneğin, "insan sahip olduğu milyon dolarlık serveti ne yapmalı? İnsanın kişisel hayatına yalan mı dedikodu mu zarar veriyor? vb." sorular görüldüğü üzere esenlikle ilgilidir.[193]

Harris, epistemolojik anlamda nesnel ahlâki doğrulukların var olabileceğini iddia eder. Ahlâki doğruluk derken kastettiği 'iyi'nin Platonik anlamı değildir, bazı eylemlerin özünde yanlış olduğunu da kastetmemektedir. Ahlâki doğruluk adına söylediği sadece şudur: Bilinçli varlıkların olabildiğince az acı çekerek ve olabildiğince de çok esenlik içinde yaşayabilmeleri için bilinmesi gereken sahte olmayan gerçekler vardır. Bu gerçekler var olduğuna göre o zaman - pratikte her zaman mümkün olmasa da- ahlâkla ilgili sorulara insan doğru ve yanlış cevaplar verebilir. Bu cevaplar öznel değil nesnel olacaktır. Ancak Harris bu gerçekleri konuşurken önemli üç engelden bahseder. Bu gerçeğin doğasının ortaya çıkmasını zorlaştırmaktadır. İlk zorluk, insanlar gerçeğin doğası hakkında bazı özel sorulara pratikte verilebilecek yanıtlar ile prensipte verilebilecek yanıtları ayırt

---

[193] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 44-45.

edememektedirler. Bilimi esenlik için kullanırken bu ayrımın gözetilmesi önemlidir. Sonuçta nesnel olarak tartışılan ancak öznel olan gerçek sayısız olgu bulunmaktadır. Ahlâki doğruluk fikrini tartışmayı zorlaştıran bir diğer zorluk, ahlâki uzlaşma hakkında düşünürken insanların çoğunlukla çifte standart uygulamasıdır. Bu insanlar ahlâk konusunda uzlaşamamayı ahlâki doğrulukların olmayışına bağlar ancak ahlâk konusunda uzlaşmanın mümkün de olduğunu, bunun insanların aynı ön yargılara sahip olmasından dolayı olduğunu söylerler. Bir üçüncü zorluk yanlış bilinen fiziksel, biyolojik, kimyasal gerçekler nasıl ki varsa, ahlâki doğruluk söz konusu olduğunda, insanların esenliğini sağlamak için bilinemeyen ancak yanlış bilinen gerçeklerin de olmasıdır.[194]

Harris temellendirmeyi ‘bilinçli varlığın esenliği’, ‘esenlik’, kavramıyla yaptığı için ‘esenlik’ ve ‘bilinç’ kavramlarının açılması gerekmektedir. Harris esenlikten ve bilinçten neyi anlamaktadır?

Değerleri esenliğe dayandıran Harris esenliğin net bir tanımını vermez. Tanımlaması güç bu kavram şu anda ve gelecekte devamlı olarak değişim halinde olacaktır. Yine de fizik sağlık gibi bir şey olarak düşünülebilir. Sonuçta sağlık da tanımlanamamakta ama açık bir gerçeklik olarak var olmaktadır. Nasıl ki sağlıklı insan ile ölü insan arasında fark vardır ve insan bu farkın açık ve sonuca dayalı olduğunu görmektedir, aynı şekilde insan memnuniyetinin (esenliğinin) zirveleri ile insan ızdırabının derinlikleri arasında fark vardır. Bu kadar açık bir gerçekliktir. Bu farkın sınırları gelecekte sürekli değişim içinde olacaktır. Ancak burada Harris’in ‘esenliğin zirvesinden’ belli durumda duyulan ‘hazzın en üst seviyeye çıkarılmasını’ kastetmediğini tekrar ifade etmek gerekir. Amaç haz değildir. Haz esenliğin sağlanmasında araçtır.[195]

Bilinçli varlıkların esenliğini en yüksek seviyeye çıkarmak ahlâkın amacıdır. Ahlâk ve esenlik arasında bağlantı kurulduğu anda ilkel bir kabilenin geçersiz ahlâkı farkedilecek ve bu kabilenin üyelerinin psikolojik ve toplumsal ihtiyaçlarının yerine getirilmesi gerektiği söylenecek bu da dünya üzerindeki tüm diğer toplulukların ihtiyaçlarının yerine getirilmesini söylemekle aynı olacaktır.[196]

Bu kabilenin hayatına ilkel, kötü diyebilmesi için Harris’in ‘iyi hayat’ ile

[194] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 45-49.
[195] Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s. 21-22.
[196] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 31.

‘kötü hayat’tan ne anladığına bakmak gerekir. Bunun için onun ahlâki coğrafyasını açmamız gerekmektedir;

Ahlâki coğrafya bir ucunda mutluluğun diğer ucunda ızdırabın olduğu geniş bir yelpazedir.[197] Bu yelpaze içinde kötü ve iyi hayatlar vardır. Kötü hayat, iç savaş içinde yaşamak, uyuşturucu, tecavüz, sürekli açlık, korku ve ihmal ile zulüm altında yaşamak vb. gibi kötü koşullardır. İyi hayat, sevecen, zeki, karizma biriyle evlenmek, kariyer ve para sahibi olmaktır. Bütün bunlara ek olarak, kişinin sosyal çevresinin mükemmel olmasıdır; üst entelektüel kişilerden oluşmuştur. Örneklerdeki iyi hayata sahip olan kişinin kişisel tatmin sağlayan işlere kendini adaması; bu iyi yaşamın mutluluk kaynağı olan şeyidir, Harris’e göre iyi hayat iyi koşullar demektir.[198]

Harris’in ‘sezgi’ ile ilgili düşüncesine gelince, herkesin sezgisel bir fizik bilgisine sahip olduğunu inkâr etmez. Ancak Harris’in söylediği bu sezgisel ahlâkın büyük bir bölümünün yanlış olduğudur. Bu yüzden sadece ahlâk konusunda uzmanlaşmış kişiler, insanlar ile hayvanların esenliğinin nedenlerini ve koşullarını, anlama becerisine sahiptir.[199] Ahlâk konusunda beyin ile birlikte sezgilerin devreye girmesi, kişinin önyargılı düşünebilme durumu ve inanç özgürlüğündeki sıkıntıların varlığı, akıl yürütmeyi olumsuz etkilediği için insanların bir ahlâk uzmanına başvurmaları gerekmektedir.[200] Ahlâk uzmanlarının ortaya çıkabilmesi için ise bir alan lazımdır. Şu an için erken olsa da gelecek yıllarda ahlâklı oluşumuzu ve kamu politikasını şekillendirecek sürecin doğru-yanlış, iyi-kötü hakkında aklı başında konuşmalar ile oluşacağını[201] söyleyen Harris, oluşmakta olan yeni bir alandan bahseder; bu ‘nöroetik’ alandır. Nöroetik etiğin kendisini biyolojik bir olgu olarak anlamak için gösterilen bütün çabaları kapsar.[202] Ancak Nöroetik ve uzmanların yetişmesi zaman alacak bir gelişim sürecindedir.

Değerler esenliğe bağlı olduğu için esenliğin temeli önemlidir. Harris, esenliği evrim teorisine dayandırmaz. Genel olarak evrim teorisini kabul etmekle beraber, kişisel esenliğin temeline evrimin buyruklarını koymaz; ‘iyi’ve ‘kötü’ hakkında öne sürdüğü bakış açısının doğrudan içgüdüsel dürtülere ve evrimin

---

[197] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 26.
[198] Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s. 25-26.
[199] Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s. 55.
[200] Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s. 83.
[201] Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s. 77.
[202] Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s. 88.

buyruğuna indirgenemeyeceğini ayrıca belirtir.[203] Etiği evrim teorisine indirgemediği gibi biyolojiye de indirgemez.[204] Sam Harris, insani değerleri 'bilince' bağlar.[205] Eğer esenliğimiz bilince bağlıysa ve bilinç her şeye canlılık veren ise bilincin nasıl tarif edildiği oldukça önemli hale gelmektedir.

Harris genel olarak kitaplarında bilinç kavramını tanımlamaktan kaçınır. Sadece bir yerde 'bilinç gerçeği' ifadesini kullanır ve insan değerlerinin temelinin bilinç olduğunu ve raslantısal bir başlangıç noktasının olmadığını belirtir.[206] Doğada bilincin yerinin ne olduğu sorusuna ise bilimin henüz yanıt veremediğini ve bilinci, beynin ürettiği düşüncesinin, şu an için bilim insanları arasında bir inanıştan ibaret olduğunu, bilimsel yöntemlerin de şu an için bu düşünceyi ispatlayacak ya da çürütecek durumda olmadığını söyler.[207] *"İnancın Sonunda"* bilinç tanımı hakkında şöyle bir sonuca varır: Anatomik, fizyolojik ve evrimsel açıdan insan hakkında artık pek çok şey bilinmektedir ancak 'olduğumuz şeyin neden böyle bir şey olduğu' hakkında bir şey bilinmemektedir. Harris'e göre, sorun şudur, dünyadaki nesneler olarak beyinlere ilişkin deneyimler, bilincin gerçekliği konusunda bilgi vermezler. Bu durumda evrenin doğasına dair uygun ve temel gözlem sahasını öznelliğin sınırları belirlemektedir. Bazı gerçekler ya bilinçle birinci şahsın kendisi tarafından keşfedilir ya da keşfedilemez. Bilincin doğasını doğrudan sürekli içgözlem yaparak incelemek ruhsal egzersiz[208] yapmak demektir.[209] Harris, İsa peygamberin hissettiği şeyi, bilincinde hissetmesi gibi insanoğlunun ruhanilik tarihinin oruç tutma, ilahi söyleme, kendini duyulardan mahrum bırakma, dua, meditasyon ve psikotropik bitkiler kullanma gibi yöntemlerle, bilinci keşfetme ve değiştirme çabalarından oluştuğunu söyler ve bu tarz deneylerin mantıksal çerçevede yürütülebileceğini belirtir.[210] Yani ruhani egzersizler için ruhani öğretilerin akılcı bir şekilde denenebileceğini öne sürer.

Harris bilinçle fiziksel dünya arasındaki ilişki esrarlı bir konu olsa da

---

203 Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s. 22-23.
204 Sam Harris, *İnancın Sonu,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2014, s. 242.
205 Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 180-181.
206 Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s. 50.
207 Sam Harris, *İnancın Sonu,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2014, s. 227.
208 Harris, İnancın Sonu'nda insanın genel arzularına ve hayal kırıklıklarına takılmadan mutluluğa doğrudan ulaşmayı hedefleyen girişimine sözcüksel bir karşılık bulamadığı için "ruhaniyet" "mistisizm" gibi sözcükleri kullanmak zorunda kaldığını söylemektedir: Sam Harris, *İnancın Sonu,* çev: Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2014, s. 224.
209 Sam Harris, *İnancın Sonu,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2014, s. 227-228.
210 Harris, *İnancın Sonu,* s. 228.

zihnimizin sergilediği özelliklerin beynimizin işleyişine bağlı olduğu konusunda artık bir şüphe kalmadığını söyler. Örneğin, ölmek üzere olanlar sık sık sevdiklerinin yüzlerini hatırlar, 'fusiform korteks' insan yüzünü tanımlayan beyindeki mekanizmadır. O zarar gördüğünde yani beynin sağ kısmı hasarlı olduğunda beyin yüzleri tanıyamaz. Bu durumda olanların görme duyuları tam olsa da sevdiklerinin yüzlerini hatırlayamazlar. Bu durumda o kişinin sevdiklerini fark edebilmesini sağlayan hasarsız bir ruhu olduğunu varsaymak mantıklı değildir. Yaşarken nörolojik bozuklukları olanlar mesela, afaziden (konuşma bozukluğu) muzdarip olanların ruhlarında kusursuz bir biçimde konuşup yazdığını söyleyebilir miyiz? Harris'e göre bu her hurdaya çıkmış bir arabanın içinde dışarı çıkmayı bekleyen yeni bir araba olduğuna inanmak gibi bir şeydir. Harris beyinden bağımsız bir ruhun olma ihtimalini çok zayıf bulur. Normal beyinlerin bile patolojik yelpazenin farklı noktalarında yer aldığını düşündüğümüzde bu ihtimal daha da azalmaktadır.[211] Harris'in buradaki ruh-beden ilişkisinin temel düşüncesini iyi anlamak gerekiyor; pek çok bilim adamının ve filozofunun Descartes'in zihin ve beden, ruh ve madde ayrımlarını artık reddettiğini, bunun Descartes'in Hristiyanlığa olan bağlılığından kaynaklanan bir kabul olarak kabul ettiklerini söylemektedir. Bilim adamları, bu şekilde bilinçle fiziksel dünya arasındaki kavramsal uçurumu ortadan kaldırdıklarını düşünmektedirler. Harris, Descartes de görüldüğü gibi bilince dair inançlarımızın ahlâk anlayışımız ile yakın ilişki içinde olduğunu söyler.[212]

Harris'e göre ruhsal olanaklar büyük oranda kişinin kendisinin 'ne' olduğuna bağlıdır. Fiziksel anlamda her bir kişi birer sistem olup, daha büyük bir sistem olan dünya ile kesintisiz madde ve enerji alışverişi içerisinde bulunmaktadır. İnsanın her bir hücresi hayatı bir değiş tokuş ağının üzerine kurulmuş durumdadır. Bu ağa bilinçli bir etki yapma olanakları son derece kısıtlıdır; kişi nefesini tutabilir, buzdolabından bir şey atıştırabilir. Fiziksel bir sistem olarak karaciğer vücudun geri kalanına ne kadar bağımlıysa, bir insan da doğaya o kadar bağımlıdır.[213]

Harris kişinin deneyimlerine göre bedeninin bilinçli bir 'benlik' ile ilişki içinde olduğunu öne sürer ve 'ben' sözcüğü ne anlama geldiği bilinemese de yalnızca bedeni ifade etmemektedir. Çoğu kişi kendini bedeninin içinde 'bir şey' olarak görmektedir. 'Benim bedenim benim kitabımdan farklıdır.' Algıya veya bilgiye dair

[211] Sam Harris, *İnancın Sonu,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2014, s. 301.
[212] Harris, *İnancın Sonu,* s. 226.
[213] Harris, *İnancın Sonu,* s. 229.

ifadelere bakıldığında 'bilen' ve 'bilinenin' birbirleriyle aynı olmadığı gizli mesajını da beraberinde getirmektedir. Benlik bir insanın zihinsel yaşamının bütünüyle veya kişiliğiyle özdeşleştirilemez. Benlik zihin ve bedenin değişen hallerinin çevresinde kümelendiği bir bakış açısına benzer. Deneyimlere göre bilinç ve beden arasındaki gerçek ilişki ne olursa olsun beden bilinçli benliğin ilişki içinde olduğu bir şeydir. Evrimsel ve gelişimsel yönden bu bakış açısının ne zaman ortaya çıktığı belirsizdir ancak kesin olan şey şudur: Çoğu insan yaşamının ilk yıllarında bir yerlerde 'bene' dönüşmüş ve kalıcı 'özne' halini almıştır. Böylece tüm fenomenler içleri ve dışlarıyla bilinmeyi bekleyen nesneye dönüşmüştür. Bilim adamları dünyanın doğasına ilişkin sorgulamayı bu 'ben' ile başlatır. Her dindar dua ederken ellerini 'ben'e kaldırır. Harris benlik duygusunun beynin kendi temsil edimlerini de temsil etmesinin bir ürünü olabileceğini söyler. Onun demek istediği bilincin ortaya çıkması için bir deneyim alanının sahibi olduğumuz hissine gerek yoktur. Deneyim alanında olma hissi yeterlidir. Sonuçta bir canlının içinde kendi temsilini oluşturmadan da bir dünya temsili oluşturması mümkün olabilir. Ruhsal yöntemleri uygulayan pek çok insan benliklerinin ortadan kalktığı bir dünya deneyimlediklerini söylemektedir.[214] Bu deneyim, özne/nesne ayrımının aniden ortadan kalkmasıyla kendini göstermektedir. Deneyimin sürekliliğinde bir bozulma olmamakta, ancak insan artık 'bilinen'den ayrık bir 'bilen' duyumsamaz olmaktadır.[215] Harris ruhsal deneyimlere açık fikirlilikle yaklaşmakta olduğunu[216] ancak bu ruhsal deneyimler için tek engelin Tanrı'ya dair şu anki inançlar olduğunu belirtir.[217]

Harris'in son çıkan kitabı *"Uyanış"* bilincin derinliklerindeki mistik kişisel keşf üzerinedir. Matthew M. Nourson 20 yıldır Harris'in kişisel bir arayış ile kendi bilincinin doğası hakkında dönüştürücü bilgileri araştırma içinde olduğunu söyler. Harris'in manevi uygulamayı, zihinlerini, tam olarak şimdiki zamana getirmek için

---

[214] Sam Harris, *İnancın Sonu,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2014, s. 230.
[215] Harris, *İnancın Sonu,* s. 231.
[216] Harris, İnancın Sonun'nda Hindistan'a tefekkür geleneğiyle ilgili olan borcunu dile getirir. Ruhani olasılıklar hakkındaki görüşlerinin, Budizm ve Hinduizmin batıni öğretilerinden ve çeşitli meditasyon tekniklerini yıllarca uygulanmasıyla kaynaşarak oluştuğunu söyler. Mistik dürtülerin, Budizm, Hinduizm, Zerdüştlük, Hristiyan manastır sisteminden etkilenmiş olan Sufizm, Hallac-ı Mansur ve diğer başka sufilerin korkunç ölümlerinin kanıtladığı üzere genel olarak İslam dünyasında kafirlikle eş tutulduğunu söyleyen Harris, inanışları her ne olursa olsun her dini geleneğin bilincin içsel özgürlüğünü derinden kavramış, insanlar yetiştirmesinin olası olduğunu belirtir. Bilinç, özne/nesne ikiliğinden zaten bağımsız olduğuna göre, bir Eckhart veya Mevlana'nın ortaya çıkışının sürpriz sayılmaması gerektiğini, öte yandan bu gibi ışık saçan bilgelerin varlığının İncil veya Kuran'ın tefekkür el kitapları olarak uygunluğunun göstergesi olmadığını da vurgular.:Sam Harris*, İnancın Sonu,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2014, s. 306-307.
[217] Sam Harris, *İnancın Sonu,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2014, s. 232.

psychedelics[218] veya diğer yöntemlerin kullanılması, meditasyon yoluyla, yapılan insanların çabaları, olarak tanımladığını belirtir. Bu uygulamaların insanda birleşik bir benliğe sahip olma duygusunun bir yanılsama olduğu, bu yanılsamanın bize psikolojik acı çektirdiği, içgörüsüne yol açtığını söyleyen Nour, Harris'in ayrıca, Budist Dzogchen ve Vipassana öğretisinden esinlenerek yapılan meditasyon uygulamaları yoluyla okuyucusunu, 'kendi aklınızın laboratuvarında' insan bilinci ile ilgili bu hipotezleri test etmeye teşvik ettiğini belirtir.[219]

Harris'in amacı yalnızca dini yasaları ve dini şiddeti ortadan kaldırmaya çalışmak değildir, eğitimin ve zenginliğin de akılcılık için yeterli bir güvence sağlamadığını görmüştür. Etik sorunları hafifletmek için kökten dinci bir azınlığı dizginlemeyi yetersiz bulur. Yapılması gereken, etik ve manevi deneyime karşı, inanca (Tanrısal-Dini) hiç başvurmadan yaklaşımlar bulma ve bu bilgiyi herkese yaymadır.[220] Şu sıralar Harris'in yaptığı da tam olarak budur. Budizmin öğretilerini manevi ve bilimsel bir uygulama olarak sunmaya çalışmaktadır. Nitekim, Francis Spufford Harris'in herhangi bir monoteizmden ziyade daha çok Budist geleneği hakkında söyleyecek güzel şeylere sahip olduğunu söyler.[221]

Harris son söz olarak etiği gerekçelendirmek için başvurulması gerekenleri de

---

[218] Psychedelic: 1.Sanrısal, sanrıya, sabuklamaya, hezeyana sebep olan, 2. Sanrılatıcı ilaç, 3. Ruhi buhran esnasında görülene benzer, karmakarışık, 4. Parlak renkli, 5. Sanrılayarak, abuk sabuk.. anlamlarına gelir.: Hamit Atalay, *İngilizce-Türkçe Sözlük,* Tdk, Ankara, 2014, s. 2727.

[219] Matthew M Nour, *Review: Waking Up: Searching for Spirituality without Religion Sam Harris*, Bantam Press, (2014), hb, 245, CT2 Psychiatry Trainee, South London and Maudsley, NHS Foundation Trust, London, UK, 2017.

[220] Sam Harris, *İnancın Sonu,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, İstanbul: Kuzey Yayınları, 2014, s. 239-240.

[221] Francis Spufford, Harris'in, Budizmin kutsal yazılarını "deneysel" olarak övdüğünü; "batıl inanç"ın pişmanlık unsurlarını kolayca kesebileceğinizden, bilinciniz ile bir şeyler yapmak için anlaşılır olduğundan, nasıl yapılacağına dair rehberleri (guru) olduklarından bahsetmekte olduğunu söyler. Harris, İncile ve Kuran'a bakmış ve Demir Çağı'ndan anlatı, şiir, biyografi, kanuni, mecaz ve diğer sistematik olamayan ıvır zıvır ile doldurulduğunu keşfetmiştir. Spufford, Kur'an ve İncil'in "düşünceli bir anlayış için kılavuzlar" olarak neredeyse hiç faydalı olmadıklarını vurgulayan Harris'in "doğru Budist Sutra'yı seçmeye ve bunun herhalükarda, bunun neredeyse bilim yapmak gibi bir şey" olduğuna dair okuyucusunu yönlendirdiğini söyler. Spufford, Harris'in "Uyanış" adlı kitabının son bölümünde şaşırtıcı bir durum görür. İç huzur denizinin yolunu bilen Guruların (Hintli bilge) gayri ahlâki tutumlarından örnekler veren Harris, kitabında endişeli bir şekilde bir Zen Kıssası anlatır; burada, usta, çocuğun parmağını kesip fırlatmış ve bir noktaya (seviyeye) varmıştır. Harris yepyeni bir okuma biçiminin eşiğinde ürpermiştir. Ama bu "bilgeliğin ustadan öğrenciye nasıl güvenilir bir şekilde aktarıldığının doğru bir açıklaması değil, edebi öğretim araçlarına benziyor…Şiddeti özgürleştiren antik hikayeler.." şeklinde bir açıklamayla geçiştirmiştir. Ancak Spufford, Diğer eski dini tipteki belgelerin karmaşık, literal(gerçek) olmayan anlamlarla dolu olabileceği de söylenebilir mi? Metaforlar ve olmalarını engelleyebilecek diğer sözel gizlilikler onlar için de olabilir mi? diye sorarak, burada Harris'in semavi dinlerdeki sembolleri neden kabul etmezken Zen Kıssasındaki sembolik anlatımı benimsediğini sormaktadır.: Francis Spufford, *Spiritual Literature For Atheists reads recent accounts of religious experiences without God,* First Things, (November 2015), s. 43-46.

sıralar. Başvurulması gereken melekler; yalnızca daha iyi doğamıza ait olanlar; akıl, dürüstlük ve sevgidir. Korkulması gereken şeytanlar; sadece, her insanın zihninde gezinenler; cehalet, nefret, açgözlülük ve kesinlikle şeytanın başyapıtı gibi görünen 'inanç'.[222] Harris insanın herşeyin ölçütü olmadığının da farkındadır. Evren ise gizemlerle doludur. İnsanın ve evrenin varoluş gerçeğini, kesin bir 'gizem' ve adına yaraşır tek bir 'mucize' olarak tanımlar. Bizleri canlandıran bilincin kendisi, bu gizemin merkezidir ve manevi her deneyimin temelidir. Durumumuzun hikmeti hakkında hiçbir mite ihtiyaç yoktur. Yaratılışın güzelliği ve enginliği karşısında huşu içinde yaşam sürmek için kişisel bir Tanrı'ya tapmaya da gerek yoktur.[223]

Özetle, Harris'in ahlâk anlayışını temellendirme şekli: Değerlerin - ki bu değerler esenliği sağlayıcı haz veya fayda veren her şey olabilir. - esenlikten çıkması gerekir. Esenlik ise ahlâki doğrulukların amacıdır, sadece esenliğin değil tüm canlılığın temelindeyse bilinç yatmaktadır, insana canlılık veren bilinç tam olarak tanımlanamayıp tarif edilemeyen ancak hakkında birçok bilimsel araştırmanın yapıldığı ve gelecekte de yapılacağı bir gizem ve mucizedir.

Harris'in etik temellendirmesini formüle edersek;

(Beyin/zihin) – esenlik – (doğal çevre) = Bilinç= Ahlâk bilimi diyebiliriz. Esenlik, doğa/çevre ile zihni/beyin bir araya getiren ahlâki amaç yani sonuçtur. Bu birleşim bir şekilde bilince bağlanmaktadır. Bağlantıyı sağlayan bir ilkeden bahsedilmemektedir.

2.4. ATEİZMİN AHLÂKI ANTROPOLOJİK GEREKÇELENDİRMELERİ

2.4.1. Bertrand Russell ve Duygular ile Gerekçelendirme

Önemli katkıları mantık ve matematik felsefesinde olan İngiliz düşünür ve mantıkçı Bertrand Russell, Hobbes, Bacon, Locke, Berkeley, Hume ve Mill'in dâhil olduğu İngiliz empirist geleneği içinde yer almıştır. Etikte ise önce G.E.Moore'un sezgici yaklaşımını benimsemiş, George Santayana'nın eleştirisi ile tekrar bir sorgulama içine girmiş ve sonunda Hume'un aklın tutkuların kölesi olmak zorunda olduğu şeklindeki gözleminin doğruluğuna ikna olmuştur. Russell David Hume'un

---

[222] Sam Harris, *İnancın Sonu,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2014, s. 242.
[223] Harris, *İnancın Sonu,* s. 242.

etik yaklaşımını hayatının sonuna kadar savunmuştur.[224]

2.4.1.1. Bertrand Russell'ın Genel Etik Anlayışı

Russell ahlâkı olgusal ve akılcı bir açıdan değerlendirir. Akılcı yaklaşımının altında eleştirilemez, akıl dışı olan ve kuramsal olmayan dinle karışık geleneksel ahlâkı sorgulaması yatar. Ancak bu sorgulama daha çok Hristiyan diniyle ilgilidir. *"Neden Hristiyan Değilim?"*adlı kitabında kabul etmediği Hristiyan inançlarıdır.[225] Hristiyan inanışlarından, papazlardan, kilise ve Papa'dan bolca örnek veren Russell'a göre din özellikle korku üzerine kuruludur. Bu kısmen bilinmeyene karşı duyulan bir korkudur. Bazen de insanın sıkıntılarını ve sorunlarını aşmak için yanı başında bir tür ağabey sahibi olma isteği üzerine kuruludur. Hepsinin temelinde gizemli olandan duyulan korku, kaybetme korkusu, ölüm korkusu, yani kısaca korku vardır.[226] Russell, Dawkins ve Sam Harris'ten farklı olarak Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıtların çelişkili olduğunu söyler ve bu kanıtları önemsiz bulur.[227]

Bertrand Russell geleneksel ahlâkı doyurucu bulmamaktadır. Önceleri iyilik ve kötülüğün nesnelerin içkin özellikleri olduğuna inanmıştır. Sonradan ahlâksal değer ve istek kavramlarını birbirine bağlı olarak değerlendirmiştir. Bir değer yargısı, bir isteğin dile getirilmesi değildir. Bir isteğin anlatılmasıdır. Ahlâk tek başına bir olguya sahip değildir. Bir olguya değer yüklerken heyecanlarımızı dile getiririz. Ancak ahlâksal önermeler aynı zamanda insanın dışındadır. Başkalarının da aynı konuda istek, heyecan duymasına bağlı bir şeydir. Russell'ın bu şekilde düşünmesinde neden olan bakış açısı doğa felsefesi ile değer felsefesini ayırmasındandır.[228] Russell'ın bakış açısı, felsefi olarak adlandırılan 'yaşam' ve 'dünya' kavramlarıyla alakalıdır. Yaşam ve dünya anlayışları iki faktörün ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Biri atadan miras kalan dini ve etik anlayışlar, ikincisi geniş anlamıyla kullanılan bilimsel olarak adlandırılabilecek bir inceleme araştırma

[224] Bertrand Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* çev. Funda Sezer, Say Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 13-15.
[225] Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi,* çev. Muammer Sencer, Say Kitap Pazarlama, İstanbul, 1983, s. XVII.
[226] Bertrand Russell, *Russell'dan Seçme Yazılar,* çev. Rabia Nilgün Aydoğan, Dost Yayınevi, Ankara, 2004, s. 38.
[227] Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi,* çev. Muammer Sencer, Say Kitap Pazarlama, 1983, s. XVII-XX.
[228] Russell, *Batı Felsefesi Tarihi,* s. XV.

türüdür. Russell'a göre özgün filozoflar bu iki faktörün kendi sistemlerine girdikleri oranlar bakımından geniş ölçüde farklılaşmıştır ancak her ikisinin de bir ölçüde felsefeyi tanımlayan varlığıdır.[229]

Russell bilimsel bilgiye fazlasıyla güvenir. Bilim ile bilgiye erişilebileceğine göre tek onun metotlarıyla erişilebilecek gerçeğe güvenebileceğimizi söyler. Ahlâki ölçüler açısından ise bilim herkes için geçerli olabilecek ahlâki ölçüleri sağlayabilecek durumda değildir. Diktatörlerin zulümlerinin bir haksızlık olduğu ispat edilemeyeceği gibi bunun aksine de bir delil getirilemez. Diktatörlerin haklılığı ya da haksızlığı her ikisi de bütünüyle bir kişisel yargıdır. Kişisel duygularını hiç saklamayan Russell bilimsel bir akılla hiç kimsenin inandıklarını çürütmenin mümkün olmadığını söylemiştir.[230] Nitekim etik iddiası ahlâki önermelerin nesnel bir geçerliliği olmadığı üzerinedir. Etiğinin konusu da insani tutkular ve çevreye olan etkisidir. Ona göre, ahlâk alanındaki temel problemler 'ahlâki problemler' olarak değil 'psikolojik ve toplumsal problemler' olarak görülmelidir. Yani ahlâki sorunlar, insanların istediği şeyin 'ne olduğu' ve istedikleri şeye 'nasıl ulaşabilecekleri' konusuyla ilgilidir.[231]

Onun etik çalışmasında iki temel amacı vardır: İlki dogmatik olmayan bir etik ortaya koymak, ikincisi, bu etiği çeşitli siyasi sorunlar üzerinde uygulayabilmektir. Russell insanı fazlasıyla şaşkınlığa uğratacak, özgün bir etik arayışı içinde olmadığını da ayrıyeten vurgular. Etikte çok iddialı olmayan Russell'a asıl eleştiri siyasi konular üzerinde etik yargılarda bulunduğu içindir.[232]

Russell'ın tabuları sorgularken tespit ettiği şey, insanlar uygarlaştıkça salt tabularla tatmin olmamaya başlamış ve tabuların yerine ilahi buyruk ve yasaları geçirmiş, ahlâkın özü de zamanla boyun eğme haline gelmiştir. Böylelikle dinin dışında olan etik bir otorite tamamıyla devre dışı kalmaktadır. Russell döneminde dini doktrin dünyevi bir otoriteye itaati emreden hiçbir ahlâki kuralı mutlak görmüyordu. Dünyevi otorite ancak vicdanın onayladığı kadar bağlayıcı olabilmekteydi. Russell'a göre bu anlayışın etiğin ve siyasetin dönüşümünde etkisi fazla olmuştur. Dini hoşgörü kötü yönetimlere karşı devrim sosyal alt tabakadakilerin

---

229 Bertrand Russell, *History of Western Philosophy,* Unwin University Books, London, 1967, s. 13.
230 Bertrand Russell, *Felsefe Meseleleri,* çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 16-17.
231 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü,* Paradigma, İstanbul, 1999, s. 741.
232 Bertrand Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* çev. Funda Sezer, Say Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 7. (önsöz)

üstlerine itaati reddetmesi gibi haksız durumlara haklı bir gerekçe oluşturmuştur. Dini hoşgörü zamanla sosyal uyum için ahlâki temellerini değiştirmiş ancak yerine yeni bir ahlâki temel koyamamıştır. Russell vicdanı tek başına üzerine hiçbir yönetim sisteminin kurulamayacağı anarşik bir güç olarak görür.[233]

Özetle, Russell geleneksel (Hristiyan) ahlâkı sorgulamış, Din ve Tanrı anlayışına dayalı etik anlayışının yerine, çoğunlukla psikolojiye dayalı olguları ve insanın isteklerini düzenleyici olarak akılcı düşünmeyi içeren (amaca uygun olarak hangi araçlar (ne) 'nasıl' elde edilir) bir etik anlayışını savunmuş etikte nesnelliğin değil öznelliğin olabileceğini öne sürmüş ateist filozoflardandır. Ahlâki problemleri psikolojik ve sosyal açılardan değerlendirmiştir. Russell'ın duygularla ilgili gerekçelendirmesine geçmeden önce akıl ile ilgili düşüncelerini bilmekte fayda vardır.

2.4.1.2. Bertrand Russell'ın Etik Anlayışında Aklın Yeri

Bertrand Russell'ın kendisine yöneltilen önemli bir eleştiri insani ilişkilerde aklın rolünü fazla abarttığıdır. Russell bu eleştirinin aklın ne demek olduğuyla ilgili bir zihin karışıklığından kaynaklandığını belirtir ve aklın bir tanımını yapar; son derece açık ve net olduğu üzere, akıl, insanın ulaşmak istediği bir amaca varabilmesi için doğru yol veya araçların seçilmesi anlamına gelmektedir. Amaçlarla ilgili seçimlerde aklın herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır. Russel'a göre akıl eylemin sebebi değildir. O yalnızca düzenleyici faktördür.[234] Russell'a göre aklın düzenleyici rolüne örnek verecek olursak; eğer kişi Afyon'dan kalkıp Eskişehir'e gidiyorsa akıl en uygun vasıtanın otobüs olduğunu söyler. Tren otobüsten daha geç varmaktadır. Uçak ise Ankara'ya ve İstanbul'a gitmektedir. Kişi eğer uçağa binerse aktarmalı gitmek ve trene binerse daha geç gitmek durumunda kalır. Akıl en uygun aracın otobüs olduğunu söyler. Russell'a göre Eskişehir'e gitme amacını (yani eylemi) ise kişinin arzusu belirlemektedir. Bu arzu eyleme sebep olmuştur.

Russell'ın demek istediği, insanın güçlü tutkular beslediğinde bu tutkuların o kişileri -Monte Cristo Kontu'nda olduğu gibi- en uygun araç seçimine

[233] Bertrand Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* çev. Funda Sezer, Say Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 41.
[234] Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* s. 8-9.

yönlendirebileceği ya da soğukkanlılığın Lincoln de olduğu gibi iç savaş döneminde akıllıca hareket etmesini sağlayabileceği gerçeğidir. O insanların ulaşmak istedikleri şeyin tam tersi sonuçlar doğuracak şekilde davranışını doğru bulmaz. Örneğin trafikte dikkat etmemiştir, kaza yapmıştır ve ölmüştür. Burada ölürken kişinin delice bir heyecan içinde olmasını iyi bir şey olarak görmez. Russell'ın kastettiği duygusallık bu değildir. O bir eylemin sebebi olan güçlü duygulardan hoşlanır[235] ve aklı bu duyguların (tutku, arzu..) hizmetine verir.

Russell beyni kendisine sunulan malzemeyi şaşılacak alaşımlar halinde birleştirme gücü olan garip bir makineye benzetir. Bu makine dış dünyadan malzeme alamayınca güçsüzleşir. Kendi iç dünyasına gömülüp orayı inceleyen kişi boşluktan başka bir şey göremez. Çünkü incelediği şey bir makinedir ve bu makine kendi araç gereçlerini elde etmek zorundadır. Yani Russell'ın demek istediği olaylar onlara ilgi duyulduğunda deneyimler haline gelir. Kişiyi ilgilendirmiyorlarsa onlardan hiçbir şey elde edilemez. O halde, bütün dikkatini kendi içine çeviren kişi orada ilgisini çekecek bir şey bulamayacaktır. İlgisini dışarıya yönelten kişi ise ruhunu incelediği nadir anlarda orada çok çeşitli ve ilgi çekici öğelerin ayrışmakta sonra da öğretici şekillerde yeniden düzenlenmekte olduğunu görecektir.[236]

Akıl araçların amaçlara göre doğru biçimde uyarlanması demek olduğuna göre akla karşı çıkanlar ancak insanların açıkladıları amaçlarına ulaştırmayan araçları seçmelerini iyi bir şey olarak düşünenlerdir. Bu durumda akla karşı durumda olanlar ya açıkladıkları amaçlara nasıl ulaşacakları konusunda aldatılmıştır bunu da çoğunlukla halkını yoldan çıkaran führer gibi hitabet sanatında başarılı olanlar yapar ya da çocuklara işkence etmekten zevk alan ama kendisini hayırsever olarak düşünmek isteyen birinin yaşadığı çatışma gibi asıl amacı açıkladığından farklı olanlardır. Yani kendi arzuları çatıştığı için akla karşı davrananlardır.[237]

Russell insanları akıldan nefret etmeye yönelten birkaç sebep sıralar. İlki, insanın birbiriyle çelişen arzuları olabilir ve bu çelişkisini insan fark edemeyebilir. Bu durum kazandığından daha fazlasını harcadıktan sonra buna rağmen ödeme gücüne sahip olmayı arzulayan insanın durumu gibidir. Bu kişinin dikkati aritmatiğin

---

235 Bertrand Russell, *Etik, Toplum, Siyaset*, çev. Funda Sezer, Say Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 11-12.
236 Bertrand Russell, *Mutlu Olma Sanatı,* çev. Yunus Sağlamtürk, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 121.
237 Bertrand Russell, *Russell'dan Seçme Yazılar*, çev. Rabia Nilgün Aydoğan, Dost Yayınevi, Ankara, 2004, s. 119.

somut değerlerine çekildiğinde bu onun akıldan nefret etmesine neden olabilir. Russell bu iki çatışan arzuyu bağdaştırabilmek için kişinin kendini zarara sokan arzuyu (kazandığından fazlasını harcama arzusunu) haklılaştırma yoluna gidip kendi kendini ikna edebileceğini söylemektedir. Diğer sebep ise kötü niyete dayanır. İnsanlar yeterince düşünmezlerse eğer bir başkası onu çıkarlarına hizmet etmeye ikna edebilir ve bu sırada aklını kullanmayan kişiyi de aslında kendi çıkarları için hareket ettiği şeklinde düşünmesini sağlayabilir.[238] Yani o kişiyi manipüle edebilir. Bu manipülasyonu daha çok hitabeti kuvvetli politik kişiliği gelişmiş olanlar yapmaktadır. Bu tipler genelde aklını kullanan kişileri pek istemeyeceklerdir.

Özetle, Russell'da etik amaç "arzular" eylemlerin üreticisidir. Yani eylemin sebebi duygulardır. Ancak bu duygu aklın düzenleyiciliğinden yoksun bir duygu değildir. O böylesi bir duygusallığı doğru bulmamaktadır. Arzu (duygu) eylemin amacını belirler akıl bu amaç için neyin uygun neyin uygun olmadığını araştırır, topladığı bilgileri düzenler, ayrıştırır, birleştirir.

2.4.1.3. Bertrand Russell'ın Felsefesi'nde Etik ve Bilim

Russell'a göre etik ve bilim ayrı kategorilerdedir. Etiğin bilimden ayrılma sebebi temel verilerinin algılar değil de duygular sebebiyle olmasındandır. Burada veri olarak kastettiği şey duygu ve hislerin kendisidir. Ancak Russell burada duygu ve hislere sahip oluşumuzu kastetmemektedir. Duygu ve hislerimizin varlığı bir gerçektir ve onlar herhangi bir bilimsel olguya benzer. Biz bu duygu ve hislerin varlığına algı yoluyla normal olan bilimsel yoldan ulaşırız.[239]

Bertrand Russell bilimin değerler konusunda söyleyecek bir şeyi olmadığı düşüncesine katılır ancak ahlâkta bilim yoluyla kanıtlanamayacak bir takım gerçeklerin bulunduğu iddiasına katılmaz. Russell bu sorunu üzerinde pek netlikle düşünülemeyecek bir sorun olarak görür, fakat buna rağmen evrensel amaç öğretisini destekleyen düşüncelere benzer bir takım fikirleri desteklemek için bu sorunda bir tür netliğe ulaşılması da gerekir. Ahlâk konusunda bir görüş birliği sağlanamadığı için etik ile ilgili düşüncelerinin bilimin değil de kendi özel inançları olarak anlaşılmasını

---

[238] Bertrand Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* çev. Funda Sezer, Say Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 9-11.
[239] Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* s. 31.

ister.[240] Nitekim, "*Mutlu Olma Sanatı"* adlı kitabının önsözünde bu kitabını bilim insanları için yazmadığını özellikle belirtir. Mutluğun ve mutsuzluğun nedenlerini incelediği bu kitabında felsefe yapmadığını da söyler. Sadece sağduyusundan kaynaklı olduğunu düşündüğü görüşlerini bir araya getirmiştir. Kitapta etiğin konusu üzerine, yani mutluluk ve mutsuzluk üzerine savlarının kişisel deneyim ve gözlemleri tarafından doğrulandığını belirtir.[241] Onun kendine özel etik anlayışı hayatın kendisiyle ilişkilidir. Maddeden oluşmuş evren yaşamın olmadığı yer olarak düşünülürse böylesi bir evren ne iyidir ne de kötüdür. Russell etiği biyokimyacılar tarafından incelenecek bir süreç olarak görmez. Bunun yerine kişinin tercihlerine yön veren mutluluk ve hüzün, umut ve korku, vb. zıtlıklardan oluşmuş bir şeyin hayatla olan ilişkisi olarak görür.[242]

Kısaca Russell etik ve bilimi aynı kategoride ele almaz. Etiğin verilerinin 'algı' değil 'duygular' olduğunu söyler. Duygu ve hislerin varlığının ise bilimsel bir olgu gibi olduğunu bu yüzden duyguların varlığına bilimsel yoldan ulaşabileceğimizi iddia eder.

2.4.1.4. Bertrand Russell'ın Etiği Umut, Arzu ve Karşılıklı Özveri Duygularına Bağlı Olarak Arzuların Tatmini Amacıyla Temellendirmesi

Russell'ın etik kuramında savunduğu önermeleri şunlardır.[243]:

1."Onaylama ve onaylamamayı içeren eylemlere bakıldığında onaylanan eylemlerin, genel kural olarak her şey göz önüne alınınca belli bir takım etkileri olma ihtimali yüksek olduğuna inanılmış eylemler olduğu görülmektedir. Diğer yandan zıt etkiler, onaylanmayan eylemlerden beklenir."[244]

2."Onaylamaya yol açan etkiler "iyi", onaylamamaya yol açan etkiler "kötü" olarak betimlenir."[245]

3."Doğru eylem; etkilerinin daha iyi olma ihtimali, varolan koşullarda 'bir diğer

[240] Bertrand Russell, *Din ile Bilim,* çev. Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 133.
[241] Bertrand Russell, *Mutlu Olma Sanatı,* çev. Yunus Sağlamtürk, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 13.
[242] Bertrand Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* çev. Funda Sezer, Say Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 32.
[243] Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* s. 137-138.
[244] Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* s. 137.
[245] Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* s. 137.

herhangi eylemden' daha yüksek olan eylem "doğru" olarak tanımlanmaktadır. Buradaki 'bir diğer herhangi eylem' ise "yanlıştır."[246]

4."Doğru eyleme karşı insanın içinde bir onaylama hissi duyması ve yanlış olana eyleme karşı da bir onaylamama hissi duyması doğru olan şeydir."[247]

Russell birinci önermenin en zor önerme olduğunu söyler ve onu şu şekilde açılımlar: Farklı toplumlar farklı çağlarda oldukça farklılık gösteren eylemleri onaylamışlardır. Spartalılar, Yahudi ve Hristiyanların iğrenç bulduğu homoseksüelliği onaylamıştır. Bu eylemin gerekçesi savaş alanında cesareti artırmasıydı. 17. yüzyılın sonuna kadar cadı avı vardı ve neredeyse Avrupa'da heryerde onaylanıyordu bugünse zulüm olarak görülüyor. Günümüz çağı ile o zaman arasındaki fark; eylemlerin etkilerine dair olan inançtır. Hristiyanların homoseksüelliği kınamasında bu eylemin belirli etkileri (sonuçları) temelde yer alıyordu. Russell bu sonuçlardan kaçınılması gerektiğini de söyler. Buradan vardığı sonuç şudur; hedefte onaylanan eylemin türleri değil de genelde onaylanan eylemin etkileri bakımından daha fazla bir uzlaşım olduğudur. Russell, onaylanan eylemlerin mutluluk ve haz getirme ihtimali daha yüksek olan eylemler olduklarını kabaca doğru bulur.[248]

Russell burada hazzın onaylanan eylemlerin büyük çoğunluğun ortak niteliğine ulaşmaya çalışırken varılacak nihai nokta olduğunu düşünmediğini de söyler. Buna zekâ ve estetik duyarlılığı da eklemek gerektiğini düşünür. Domuzların insanlardan daha mutlu olduğuna ikna olan biri domuz gibi yaşamaktan sakınmayacaktır. Ona göre, hazlar yoğunluklarına göre değil de bazı hazların diğerlerine göre kendiliğinden daha iyi, tercih edilebilir oluşuna göre değerlendirilmelidir. Yani, sanattan alınan haz domuz gibi yaşamaktan alınan hazdan daha tercih edilir, çünkü kendiliğinden iyidir.[249]

Buraya kadar yapılan değerlendirmelerde onun –doğru veya yanlış olan ve istek kipinde veya dilek şart kipinde olmayan ifadeler içerse de – etik kuramının temelinde duygunun yattığı görülür. Russell onaylama hissi, keyif veya tatmin duygusu ile etiğini temellendirir. Etik kuramının kabulü için dayandığı söylem

---

[246] Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* s. 137.
[247] Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* s. 138.
[248] Bertrand Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* çev. Funda Sezer, Say Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 138.
[249] Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* s. 139.

algısal olgulara dayanmamaktadır. O etiğini "doğru" ve "yanlış" "iyi" ve "kötü" kavramlarını ortaya çıkaran hislere ve duygulara dayandırmaktadır.[250]

Ancak duygu ve arzu temel olarak kabul edilse de Russell etik bilgi olarak böyle bir şeyin olup olmadığı sorusunun geçerliliğini korumakta olduğunu söylemektedir. Örneğin: "Adam öldürmeyeceksin" bir emir cümlesidir ancak "Adam öldürmek kötüdür" haber kipi olarak bir şeyin doğru ya da yanlış olduğunu ifade etmektedir. "Keşke herkes birbirine şefkatle yaklaşsa" ifadesi dilek şart kipidir. Ancak "mutsuzluk kötüdür" ile "Fatma ölümlüdür" cümlesi filolojik olarak aynıdır. Bu filolojik yapı yanıltıcı mı yoksa bilimde olduğu gibi etik dilde de doğru ve yanlışlar olabilir mi? Russell bu sorunun cevabının göründüğü kadar kolay olmadığını söyler. "Trump kötü bir adamdı, ABD başkanıydı" bilgiden ziyade "Yuh! Trump mı başkan?" ya da "Suriye'de iç savaş bitti" bilgiden ziyade "Oleyyy!" ifadesi aslında söylenilen şeyi daha iyi ifade etmektedir. Doğru ve yanlış olarak öne çıkan kavramların en temelinde hisler yatmaktadır.[251]

Hangi davranışlar ahlâki doğru olabilir diye sorulduğunda amaca göre değişen davranışlarla karşılaşılır. Örneğin, cinayet işleme yasağında tanımlama; "Haklı çıkartılamaz öldürme" olarak tanımlanıyorsa eğer bundan cinayetin yanlış olduğu sonucu çıkmaktadır. Fakat bu tartışma "Cinayet işlemek ne zaman haklı çıkartılamaz?" sorusuna yol açar. Savaş sırasında adam öldürmede nefsi müdafaa haklı bir gerekçe oluşturur. Kişi kendi hayatını ancak böyle kurtaracaktır. Russell ahlâk kurallarıyla ilgili bu tip soruların sonunun olmadığını söyler. Bunlara bir cevap verilmesinin teorik olarak tek yolu davranışın hizmet edebileceği nefsi müdafaa gibi bir amaç oluşturmaktır. Russell'a göre bu davranış yani öldürme davranışı bu amacı destekleyeceği için bunun doğru kabul edilmesi yargısına varmaktan başka çıkar yol gözükmemektedir. Russell bir başka örnek olarak ensest yasağını gösterir. Dünyada savaş ve afetler sonucu iki kardeş kalsa bir erkek bir kız bu durumda neslin devamı amaç haline gelince bu yasağın ahlâkiliği sorgulanır hale gelecektir.[252] Russell'ın bu şekilde sorguladığı ve başını derde soktuğu bir başka ahlâki konu cinsellik üzerine olan düşünceleridir. Evliliği ve ahlâkı konu edindiği kitabında eşine sadık kalma konusunda Hristiyan geleneği (Katolik nikahı) sorgulamıştır. Sadakatın gerekli

---

[250] Russell, *Etik, Toplum, Siyaset*, s. 139-140.
[251] Bertrand Russell, *Etik, Toplum, Siyaset*, çev. Funda Sezer, Say Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 32.
[252] Russell, *Etik, Toplum, Siyaset*, s. 58-59.

olmadığını düşünüyordu.[253] Ancak burada onun insanın sorumluluğu konusundaki ahlâki duruşunu da belirtmek gerekir. 1954 BBC de yayınlanan konuşmasında Russell ABD'nin hidrojen bombaları denemesini lanetlemiştir. 1958'de de *Nükleer Silahsızlanma Kampanyası*'nı oluşturmuş ve bunun gibi dünya barışı konusunda ciddi sorumluluk gerektiren eylemlerde bulunmuştur.[254] Ancak bu eylemlerin hepsi arzulanan bir amaca hizmet ettiği için "iyi" olan eylemlerdir. Ahlâki doğrular amaca göre değişince ve bu şekilde bir yargıya varınca da "doğru" ve "yanlış" kavramlarını bırakıp "iyi" ve "kötü" kavramlarına yönelinmiş olunmaktadır.[255]

Russell 'doğru' kavramı yerine 'iyi' 'yanlış' kavramı yerine de 'kötü' kavramının tercih edilmesi durumunda bu bireysel ve toplumsal-siyasi sahadaki uzlaşıya yaklaşılabileceğini söyler.[256] Doğruyu iyiye dayanarak tanımlamanın nedenlerini açıkladıktan sonra iyiyi 'arzunun tatmini' olarak[257] genelin iyiliğini ise 'arzuların toplamı' olarak açılımlar.[258]

Doğru bir eylemin amacı olarak tanımlanabilir kısmi bir iyilik (bu iyilik genelin iyiliğine dönük ve akılcı olmalı) arayışına giren Russell, net bir çözüm bulamayınca buradan ahlâki zorunluluğun varlığına ulaşır.[259] Sonra ahlâki zorunluluk meselesini inceler; insanın kendi vicdanın onayladığı davranış olarak tanımladığı[260] 'öznel doğruluk' diye bir kavramın açık ve belirgin olarak var olduğunu[261] ancak vicdanlar mükemmel olmadığı için vicdanla ilgili bir yargıda bulunurken dayanabileceğimiz bir 'nesnel doğruluk' kavramı arayışına girmek zorunda kaldığımızı söyler.[262] Bu kavram tüm insanlar için geçerli olacak ve genel geçer ahlâki kurallara varılmasını sağlayacaktır. Russell bu kavramın var ancak tarif edilemez olduğunu bazı eylemlerin nesnel doğruyken, bunların tam zıttı olan eylemlerin ise kişiye nesnel olarak yanlış olduklarını söyleyebilmeyi sağlayan bir etik sezgi yeteneğine insanın sahip olduğunu söyler.[263]

---

253 Bertrand Russell, *Evlilik ve Ahlâk,* çev. Vasıf Eranus, Say Yayınları, İstanbul, 1983, s. 91-93: Aynı kitapta fahişelik sektörüyle (!) ilgili düşünceleri de okunabilir. Bu sektörün koşullarının iyileştirilmesi gerektiği, çünkü toplumda önemli bir hizmeti sağladıkları yönünde görüş bildirmektedir.
254 Bertrand Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* çev. Funda Sezer, Say Yayınevi, İstanbul, 2017, Biyografi.
255 Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* s. 58-59.
256 Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* s. 62.
257 Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* s. 71-72.
258 Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* s. 73.
259 Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* s. 85.
260 Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* s. 95.
261 Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* s. 104.
262 Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* s. 95-96.
263 Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* s. 104.

İnsan her ne kadar böylesi bir sezgiye sahip olsa da sezgiler arasında fark olabilir ya da biri etik sezgiyi inkâr edebilir. Etik sezgilerin gerekçesi, sosyal çevrede hissedilen övgü, kınama hisleri, kişinin sevgi veya nefret hisleri, hükmetme veya boyun eğme hisleri gibi hislerden oluşur. Bu gerekçelere bakıldığında ahlâki sezgiyi varsaymak için bir neden bulunamaz. O vakit nesnel doğru ile aslında insan bir duygusunu ifade etmiş olur. Russell buradan nesnel doğruluğun, farklı insanların arzularının örtüşmesi durumu olduğu sonucunu çıkarır.[264] Ancak arzular çatışabilir. Russell aynı zamanda arzu çatışmalarını da yaşamın temel ve kaçınılmaz bir gerçeği olarak görür. Hukukun ve ahlâkın temel amaçlarından biri de bu çelişmeleri en aza indirgemeye çalışmasıdır.[265]

Russell etiğin temelinde umut ve arzuların (yani duyguların) olduğunu, bu düşünce kabul edildiğinde etiğin kapsadığı her şeyin öznel olacağını söylemiştir. Çünkü umut ve arzular (duygu) özneldir. Bu savın ikna edici olamayacağının farkındadır. Burada bilimin verileri ile etiğin verileri arasında bir kıyaslama yapar: Bilimin verilerine baktığımızda bireysel algıları görürüz. Bu bireysel algılar, sağduyunun varsaydığı şeyden çok daha fazla özneldir. Buna rağmen kişisel olmayan bilim bireysel algılar üzerine, Russell'ın tabiriyle bir anıt gibi bina edilmiştir. Bu anıtın oluşması çoğunluğun algılarının belli açılardan ortak olduğu gerçeğine dayalıdır ve renk körlerinin, sanrıların pençesindekilerin çoğunluğa aykırı olan algıları görmezden gelinebilmektedir. Russell'a göre, etikte benzer bir nesnelliğe ulaşmak için bilimin takip ettiği yol takip edilebilir. Ancak çoğunluğun beğenisi insanı etik sahasından siyaset sahasına doğru götürmektedir. Siyaset sahasında ise etik ile siyaseti birbirinden ayırmak oldukça güçtür. [266]

Çoğunluğun beğenisinin etiği siyaset sahasına kaydırması Russell için bir sorun teşkil eder, ancak etikte daha önemli bir sorun olarak tabuları ve geleneksel dini inançları görür. Russell tabulara, ne dine ne de batıl inançlara dayalı olacak toplumsal açıdan bir dayanak arayışına girer. Bu dayanak 'uzlaşım' ya da 'karşılıklı özveri'dir. Karşılıklı özveri ise sakin bir yaşam sürme arzusundan doğmaktadır.[267] yani o da en nihai amaçtan arzuların tatmin edilme amacından doğar. Karşılıklı özveri ise bireysel ve toplumsal çıkarları kapsar. Bu da siyaseti gerektirmektedir.

---

[264] Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* s. 104-105.
[265] Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* s. 73.
[266] Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* s. 33.
[267] Russell, *Etik, Toplum, Siyaset,* s. 41-42.

Karşılıklı özveri (fayda-zarar ilişkileri) bakımından ele alındığında etiğin siyasetten güçlükle ayrılabilir olduğu görülmektedir. Bu bakımdan Tanrı'nın iradesine itaat eden ya da vicdanın sesine boyun eğen kimse daha fazla kişisel etikle farklılık gösterir. Bir etik kuramının ele alması gereken sorunlardan biri de bu iki tür ahlâk sisteminin ilişkisini ve kendine has alanlarının sınırlarının belirlenmesidir.[268] Yani, toplumsal etik ile bireysel etiğin (Tanrı'nın iradesine boyun eğen ya da kişinin vicdanına itaat eden etik) ilişkisinin ve sınırlarının belirlenmesi sorununu ele almalıdır.

Karşılıklı özveri doğada hayvanlar âleminde de bulunmaktadır. İnsan da yarı toplumsal bir hayvan olarak karşılıklı özveri içindedir. Russell'a göre insanın uzlaşımı belli belirsiz bir müşterek çıkarcılık hissinden kaynaklanmaktadır. Karıncalardan ve arılardan farklı olarak insanın eylemlerini toplumun çıkarlarına uygun hale getirebilmesi için yasaya, dine ve aydınlatılmış kişisel çıkar konusunda eğitim güçlerinin devreye sokulmasına ihtiyaç vardır ancak bütün bunlara rağmen başarı oranı düşüktür.[269] Russell, başarı oranını düşük bulur fakat insan doğasının değiştirilemeyeceği görüşüne katılmaz. İnsanlar bunun farkında olmasa da aslında insan doğasına istenilen şekil verilebilir. İnsanlar onlara nasıl davranıldığına bağlı olarak çok farklı özellikler geliştirebilirler.[270] Nitekim, insanoğlu işbirliğine muhtaçtır ve doğa kendisine biraz noksan da olsa işbirliği yapabilmesi için gerekli olan dostluk içgüdüsünü (duygu) de vermiştir.[271]

Özetle; Russell ahlâkın kaynağını duygular olarak göstermiş ve kötü ve iyinin ahlâki amaçtan 'arzuların tatmin edilmesinden' doğacağını söylemiştir. Onun için ahlâki iyi ya da kötü olan şey bu amaca hizmet eden araçlardır. Russell arzu tatmini üzerine temellendirme yapmıştır. Arzu tatmini tam anlamıyla bir faydacılığı kapsamaz. Faydacılık "karşılıklı özveri" başlığında daha çok işlenir. Arzu tatmini (yani kişinin duygu dünyasında eylem onaylandıkça), bu amacı sağlayan iyi eylemlerin en büyük sonucu kişinin yaşadığı "haz ve mutluluktur." Bu amacın "haz ve mutluluk" doğurduğu söylenebilir. Buradaki "iyi" asli iyi olmayıp araçsal anlamda iyidir. İyi amaca, konuma ve şartlara göre değişmektedir. Russell'ın etiğinde bu haz ve mutluluk hali çoğunluka bireysel, özneldir. Bertrand Russell'ın

---

[268] Russell, *Etik, Toplum, Siyaset*, s. 44.
[269] Bertrand Russell, *Etik, Toplum, Siyaset*, s. 42.
[270] Bertrand Russell, *Russell'dan Seçme Yazılar*, çev. Rabia Nilgün Aydoğan, Dost Yayınevi, Ankara, 2004, s. 128.
[271] Bertrand Russell, *Mutlu Olma Sanatı*, çev. Yunus Sağlamtürk, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 37.

öznel, duyguya dayalı ateist etik anlayışının yanı sıra bir başka ateist öznel etik anlayışı daha vardır. Ancak arzular gibi duyguya değil varoluş gerçeğine dayanır.

2.4.2. Varoluş Etiği ve Sartre Felsefesinde Etik

2.4.2.1. VaroluşTemelinde Etik

Varoluşçuluk sözcüğü, türetilmiş sözcük varoluş (existence) isminden ilkin varoluşsal (existentiel) ve varoluşla ilgili (existential) sıfatları türetilerek ve daha sonra bunlara (culuk) son eki eklenerek ortaya çıkarılmış bir sözcüktür. Bu son ek çoğunlukla onaylanmış bir önceliği gösterir. Nasıl ki toplumculuk toplum çıkarlarını bireyin çıkarlarının önüne geçiriyorsa ve bireycilik de aksine bireyi, siyasal güçlerin uğraşısı haline getiriyorsa varoluşçuluk varoluşun önceliğini benimser.[272] Her nesnenin bir 'özü' bir de 'varoluşu' vardır. Öz; bir nesnenin özelliklerinin değişmez bütünlüğü anlamına gelirken, varoluş; evren içinde gerçek olarak bulunuş anlamına gelir. Dinsel düşünce 'öz'ün önce 'varoluş'un sonra geldiğine inanır. İnsanı Tanrı'nın yarattığını söyleyenler, Tanrı'nın bu işi daha önceden sahip olduğu fikirlere bakarak yapacağı sonucuna varırlar. Tanrı'ya inanmayanlar da özün önce geldiği düşüncesinin etkisiyle bir nesnenin ancak kendi fikirleriyle uygun düşmesiyle varolabileceğini öne sürmüştür. 18. yüzyıl boyunca hem Tanrı'ya inananların hem de Tanrı'ya inanmayanların düşüncesi; herkeste ortaklaşa bir özün bulunduğu bunun da 'insan doğası' olduğu düşüncesidir.[273] Bu düşünce Sartre ile başlayan bir sorgulama sürecine girmiş ve ateist varoluşçuluğun başlangıcını oluşturmuştur.

Varoluş kavramını ilk kullanan Soren Kierkegaard olmuştur ancak felsefe tarihinde Sokrates öncesine kadar uzanır. Batı metafiziği 19. ve 20. yüzyıllara ulaştığında varoluş kavramının metafiziğin etkisinden kurtulduğu, yeni bir evreye geçtiği görülür. Varoluşçuluğun kökleri, Sokrates'e, Stoacılara, Saint Augustin ile Saint Bernard'a kadar uzanır. Varoluşçuluğun temelinde ise Blaise Pascal, Maine de Biran ve Soren Kierkegaard vardır. Kierkegaard'tan sonra varoluşçuluk ikiye ayrılmıştır: Hristiyan varoluşçular ve ateist varoluşçular. Kierkegaard, Karl Jaspers, Max Scheler, Landsberg, Henri Bergson gibi filozoflar Hristiyan varoluşçuları, Friedrich Nietzche, Martin Heidegger ve Jean Paul Sartre ateist varoluşçuları

---

[272] Paul Foulguie, *Varoluşcunun Varoluşu,* çev. Yakup Şahan, Toplumsal Dönüşüm, İstanbul, 1998, s. 9.

[273] Foulguie, *Varoluşcunun Varoluşu,* s. 59.

oluşturmaktadırlar.[274]

İlk Çağdan- Yeniçağa kadar felsefenin temel disiplini varlık metafiziği, varlık felsefesi, varlık öğretisi olarak ‘ontoloji’ olmuştur. Ontolojik yaklaşımda varlık her şeyi önceler her şeyin taşıyıcısıdır. Bu durumda, insanın ahlâksal yaşamı; ister kozmolojik, ister teolojik/dinsel, isterse antropolojik temellendirme tarzından yola çıkılsın, öncelikle varlık içindeki yeri ve varlığın bir uzantısı olarak görülür ve öyle ele alınır. Buna göre insan belirlenmiştir ve bir zorunluluklar ağı içinde yaşamaktadır. Yeniçağla birlikte felsefede en temel disiplin ontoloji olmaktan çıkmış ve onun yerini epistemoloji almıştır. Bu, felsefe problemlerine ve insana artık varlıktan, nesneden hareketle değil de bizzat insandan, ‘özne’den hareketle yönelmek anlamına gelir. Descartes’ten Kant’a kadar felsefe özne-merkezli hale gelmiştir. Descartes’in ünlü cogitosu, (düşünüyorum, o halde varım) varolmanın öznenin bir saptamasına ve onayına gereksinim duyduğunun ifadesidir.[275] Descartes’ten sonraki yıllarda gelişen toplumsal, ekonomik, siyasal olaylar varoluşçuluğun yönünü değiştirmiştir. Birey daha çok ön plana çıkmaya başlamıştır.

Varoluşçu öğretilerin çıkış noktası; hem modern kapitalist Batı toplumlarının hem de sosyalist toplumların bireyi silikleştiren, edilgenleştiren yaşama biçimine duyulan bireyci bir tepki oluşudur. Bireyi silikleştiren özellikle 20. yüzyıl döneminin şartlarına karşı[276] varoluşçuluk temel anlamda, bireyciliğe aşırı yer vermiş, varoluş sorununa odaklanmış, inançları, özellikle sistemleri yetersiz görmüş ve geleneksel felsefeyi küçümsemiştir.[277] Bu gelişmelerin sonucunda farklı düşüncedeki tüm varoluşcu filozofların arasında ‘kaygı’, ‘saçma’, ‘özgürlük’, ‘hiçlik’, ‘yabancılaşma’ gibi bir dizi düşüncenin ortak içeriminde biraraya gelebildikleri bir yapı oluşmuştur.[278] Bu yapı varoluşçuluğun temel ilkelerinin de belirleyicisi olmuştur denilebilir.

Foulguie’e göre varoluşcunun ilkeleri şu şekilde sıralanır: İlk kaygı ‘anlamaktır’; fikirlerin tartışılması ikinci iştir. Başlıca eleştiri ‘anlamıyorum’dur. Sartre buna karşılık gerçeğin zaten anlamsız olduğunu söyler. İkinci olarak, ateist varoluşculukta sadece insanda varoluş ‘öz’ den önce gelmektedir. Üçüncü olarak,

---

[274] Ahmet Bozkurt, *Varlık Tutulması,* Ayrıntı, İstanbul, 2012, s. 23-24.
[275] Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi,* Say, İstanbul, 2010, s. 114.
[276] Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi,* s. 115- 116.
[277] J. P.Sartre, *Varoluşculuk,* çev. Asım Bezirci, Say, İstanbul, 1993, s. 9.
[278] Ahmet Bozkurt, *Varlık Tutulması,* Ayrıntı, İstanbul, 2012, s. 24.

insan kendi özünü seçer, ancak Sartre hangi öz olduğunu – utangaç mı, aktif atak mı, namuslu mu namussuz mu - belirtmez, önce insan gelir ve sonra şöyle ya da böyle bir şekilde kendi özünü yaratır. Dördüncü olarak, özgürlük ilkesi gelir, ancak bu sınırı olmayan bir özgürlüktür. Sartre'nin özgürlüğü sağduyudan gelmez. Beşinci ilke, sorumluluk ilkesidir. Genel olarak özgürlük sorumluluk duygusu ile kanıtlanır. Sorumluluğun kendisi gözlemlenemez ama onun dolaylı bilgisini insan içinde taşır. Varoluşculukta insanın kendisini seçme bilinci "sorumluluk" ve "sıkıntının" ikili duygusu ile özgül olarak varoluşcu olan bu iki duygu ile oluşur. Altıncı ilke, iç sıkıntısı, bunalımdır. Bu bunalım ateist varoluşculukta insanın seçmelerinin kapsamından doğmaktadır.[279]

Varoluşculuğun bu temel yaklaşımları çerçevesinde Pieper'e göre, varoluş etiği (varoluş anlayışı); 'insan varlığı' kavramını etik düşüncelerin merkezine yerleştirir. İnsan eylemini, düşünme, isteme, hissetme ve davranışların birliğini 'kendi olma' halinin bütününden türetmektedir. Kendi varlığını somutta gerçekleştirme yolunda insan bu bütünlüğü tarihte tekrar tekrar oluşturmak her bireyin ahlâki görevi olmaktadır.[280] Her bireyin kendini tarihte tekrar tekrar oluşturmasıyla birlikte, varoluşçu etik, insanın varoluşunu bireyin öteki bireyler arasındaki varlığı olarak açıklar. Ahlâki olanı, tarihsel yapısı ve biricikliği itibariyle, zamandışı bir şimdide oyalanan değil, zamanın içinde olup biten; anı, hayatın anlamla dolu bir şimdisine dönüştüren bir şey olarak tasarımlar. Bir birey ahlâki davrandığında insan olarak varolmaktadır. Ve böyle varolarak bir yandan kendi kendisi olurken ve belli bir kişi olarak kendini diğerlerine açarken bir yandan da özgürlüğü gerçekleştirmek için serbestçe başkalarıyla kendini bağlantı içine sokan kişi olmaktadır. Bu durumda insanın varoluşu, ahlâkiliği, hayatın tarihsel anlamı olarak meydana getirildiği orijinal yer olarak tanımlanır. Bütün varoluş filozoflarının altını çizdikleri düşünce; tarihsel olanın, doğal olanın ve oluşmakta olanın uğradığı yerlerin insan eyleminin sonluluğunu da göstermesidir.[281]

Varoluşculuğun merkezinde 'bireysel özgürlük' ve 'sorumluluk' konusu radikal bir öğretidir. Sartre'nin önerdiği gibi düşünen yazarlar ahlâkın doğası nedeniyleve aynı zamanda ahlâki davranış için öneriler sunmuşlardır. Bu

---

[279] Paul Foulguie, *Varoluşcunun Varoluşu,* çev. Yakup Şahan, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s. 58-67.
[280] Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş,* çev. Veysel Atayman ve Gönül Sezer, Ayrıntı, İstanbul, 1999, s. 231.
[281] Pieper, *Etiğe Giriş*, s. 234-235.

açıklamalarda önemli olan iddialar: 1. Ahlâki değerler ‘keşfedilmek’ yerine yaratılmıştır. 2. Ahlâki sorumluluk normalden daha kapsamlıdır. 3. Ahlâki yaşam kurallar konusunda dikkatli olmalıdır: Davranışla ilgili varoluşsal çözüm önerileri orjinallik nosyonundan kaynaklanır. Yani, kişinin sorumluluğuyla yüz yüze gelmesi ve ‘kötü inanç’ içinde olmaması gerekir. Öncül formlarla ilgili anlaşmazlıklara rağmen, orjinallik, çoğu düşünürün iddiasına göre, kendilerine ‘özgürlük’ duygusunu teşvik etmek için diğer insanlara yapıcı davranmayı içerir. Bazıları varoluşcu etikte belirli nedenlere bağlanarak, kişilerde özgürlük duygusunun teşvik edildiğini, bazıları da en iyi kişisel ilişkiler yoluyla özgürlük duygusunun elde edildiğini iddia etmiştir.[282]

Sartre’ye gelirsek, etik alanında belli başlı bir kitabı olmamasına rağmen, Sartre’nin ateist varoluşculuğunun etikteki yeri, pratikte eylem halinde olan insanı, “özgürlük” ve “sorumluluk” temelinde açıklamaya çalışmasında yatar.

2.4.2.2. J. P. Sartre’nin Etik Anlayışı

Thomas Flynn, Emory Üniversitesinde akademisyen olan ve Varoluşculuk ve Sartre üzerine kitapları bulunan günümüz felsefecilerindendir. J.P.Sartre’nin etiği hakkında yaptığı çalışmasında Sartre etiğini üç farklı aşamada ele almıştır:[283]

Flynn Sartre’nin bir ahlâkçı olduğunu ancak nadiren ahlâk dersi verdiğini söyler. Sartre’nin ilk çalışmaları, fenomenolojik olmasına rağmen fenomenolojik yöntemi uygulayanın sorumluluğunu içine dâhil ederek özgürlüğü vurgulayan ilk çalışmalardır. Böylelikle onun ilk büyük çalışması da *“Egonun Aşkınlığı”* üzerine olmuştur. Alman idealizmine ve Husserlian fenomenolojisinin merkezindeki aşkın egoya (nesne olamayan epistemolojik özne) karşı bir argüman geliştirmiştir. Sartre aşkın bir egoya itirazın bilinçli bir kaçışı özgürlükten gizlediğini savunarak, geleneksel olarak epistemolojik bir projeye etik bir boyut kazandırmıştır. Bilinç nesnelerini oluşturan fenomenolojik indirgeme, varoluşsal iddialardan yoksun saf

---

[282] David E. Cooper, “Existentialist Ethics”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy,* (çevirimiçi) https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/existentialist-ethics/v-1/ 20, Temmuz, 2019.

[283] Thomas Flynn, “Jean-Paul Sartre”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* First published Thu Apr 22, 2004; substantive revision Mon Dec 5, 2011, (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/sartre/#Eth/ 27, Temmuz, 2019.

anlamlar veya anlamlar olarak - onları kuşkuyla şüphe etmekten sorumlu kılan - böyle bir azaltma veya 'varlığın sorgulanması' ahlâki bir öneme sahiptir. 'Yardımcı yansıma (accessory reflection)' ya seslendiğinde nesnelleştirici bir eylem kendisine yansıdığında aşkın ego gereksizdir ve emprik ego (psikoloji bilimi) bilincin nesnesidir. Bu anlamda aşkın olsun veya emprik olsun, 'otantik' özne, Sartre daha sonra *'Bir Etik İçin Not Defterlerinde'* açıklayacağı gibi bir ego olmadan yaşamayı öğrenecektir. Onun eserleri ya bireysel veya toplumsal temsile ahlâki sorumluluk yüklemenin ya da bu tür açıklamaların ontolojik temellerini belirlemenin acısını çeker.

Orijinal seçimimizin kendimizle bilinçli olarak örtüşmesini terk etmeyi gerektiren bir dönüşümle (kendi başına ya da Tanrı için kendinde olma boş arzusu ve otantiklik) sağlanır ve bu sayede kendi-içinde-olmak gibi egolarımızla kendimizi özdeşleştirmekten kurtarırız. Şimdiki yabancılaşmış durumumuzda, herhangi bir bilinç nesnesi içindeyken egolarımızdan biz sorumluyuz.

Gerçekte erken dönemde Sartre egolarımızla örtüşmeye çalışmanın kötü bir inanç (kendini aldatma) olduğunu söylemiştir. Biz her neysek bilincin 'öteki' doğası nedeniyle olmama biçimindeyiz. Sartre günümüzde 'arındırıcı' (nesnelleştirici olmayan) bir yansıtma yoluyla otantikliğe 'dönüşüm'den söz eder, bu otantik projeyi detaylandırır. Geleceğimizi şekillendiren 'kötüleyici araç' olarak eleştirdiği 'ben' veya 'ego'yu değiştirmek için kendiliğinden benliğimize izin vermemiz gerektiği üzerinde durmaktadır. Bu değişiklik 'benimseme' ilişkilerinden veya özgürlükten kaynaklanan kötü niyetli bir inanç kaçışında ilk olarak, Sartre kişinin kendi egosu ile özdeşleşmeye odaklandığı yeri, varlıktan varoluş ilişkilerine kadar olan yer olarak görür. İkinci olarak Sartre'nin tamamen bireyin tasarımına ve amacına katıldığı yer ise kişinin özerklikliğidir. İlki egosittir, ikincisinde artık Sartre açık yürekli ve cömert olduğu yeri ima etmektedir. Bir başka özgürlüğe başvurma ve cömertlik eylemi armağan olarak yaratıcı sanatçının eseri konusunda söyleyeceği şey ile bu açığa çıkar.

Günümüzde Sartre'nin yazılarındaki üç farklı etik konumu ayırt etmek yaygın bir tutumdur. İlk ve en iyi bilineni, 'varoluşçuluk ahlâkı', ikincisi 'sahtelik' (diskalienasyon) ve üçüncüsü 'otantikliktir'.

Sartre kişinin bir baskı ve sömürü toplumunda yaşadığını varsayar. İlki, varoluşcu ahlâk; birincil ve kişiseldir, ikincisi, sahtelik ahlâkı; yapısal ve kişiliksizdir. Kapitalist ve sömürgeci kurumlarda insanların sistematik sömürüsüyle ilgili 1940'ların sonundaki ve 1950'lilerin çeşitli makalelerinde ve dergi makalelerinde genişletilmiş polemiklere girerken, Sartre her zaman sorumluluğu evlere ulaştırmanın prensipte isimlendirilebilecek kişilere ulaştırmanın bir yolunu aramıştır. Merleau-Ponty'nin gözlemlediği gibi Sartre sömürü, zulüm üzerine bireysel ahlâki sorumluluk üzerindeki baskıyı vurgulamıştır ancak ikincisinin (sahtelik) önemini reddetmiştir. Aslında, özgürlük kavramı, 1940'lılı yılların ortalarında ontolojikten toplumsal ve tarihe doğru akışa kadar özgürlük koşullarının fiili koşulların özgürlük tatbikatındaki etkisine olan inancı artırmıştır.

Üçüncü etik konumu, Sartre'nin 'özgünlük (authenticity)' kavramı, ara sıra tek varoluşçu olarak bahsettiği erdem (virtue) bir içerikten ziyade biçim ifade ettiği gerekçesiyle eleştirilir. Kuşkusuz çok çeşitli yaşam seçenekleriyle uyumlu görünmektedir. Temel yine ontolojiktir – insan gerçekliğinin belirsizliğidir, 'ne olmadığıdır' yani onun ihtimal dâhilindeki geleceğidir ve 'olduğu gibi değildir' (gerçekçilik olarak onun geçmişi, egosu veya benliği de dâhil, gördüğümüz içsel bir olumsuzlama ile ilişkilidir). Özgünlüğün, temelde birinin durumunun bu ontolojik gerçeğini yaşadığını söyleyebiliriz, yani hiç kimse şu anki durumuyla aynı değildir ancak devamlılıktan sorumludur. Bu nedenle 'ben böyle biriyim!' iddiası, her türlü determinizmde olduğu gibi bir kendini aldatma ya da kötü niyetli bir inanç biçimini teşkil edecektir. Çünkü her iki örnek de, kişinin kendisinin tesadüf olmadığının ontolojik gerçeği hakkında yalan söylemeyi ve 'seçmenin' bu şekilde kalması için eşlik eden sorumluluktan kaçışı içerir. Biri özgürlük ya da aşkınlık bileşenini reddeder 'onunla ilgili hiçbir şey yapamam!'ve diğeri bütün durumun gerçekçi boyutunu görmezden gelir 'sadece istemekle bir şey yapabilirim!' İlki, kendini aldatmanın daha yaygın bir şeklidir, ancak ikincisi, yaşamlarında gerçekleri anlamayan insanlar için ortaktır.

Sartre, bazen beklenmedik durumun ve sorumluluğun açık bir farkındalığı ile yaşanması durumunda, herhangi bir seçeneğin gerçek olabileceğini düşünür. Ancak onun görüşü, diğerlerine baskı yapan veya bilinçli bir şekilde sömüren seçimleri hariç tutar. Başka bir deyişle, özgünlük tamamen biçimsel değildir; genel bir içeriği vardır ve bu içerik özgürlüktür. Böylece 'otantik Naziler' açıkça birbiriyle çelişen,

zıtlıkların birleşimi olduğu için diskalifiye edilir. Sartre tezinde 'özgürlük, herhangi bir tercihin örtülü nesnesidir' iddiasında bulunmuş ancak hümanizm dersinde yeterince savunmamıştır. Özgürlüğü eski bir terimi canlandırmak için herhangi bir seçimin yapıldığı yönü, onun 'biçimsel nesnesi' gibi varsaymış olduğu görünüyor. Ancak, 'otantik' bir Naziyi diskalifiye etmek için bundan daha güçlü bir argümana gerek vardır.

Burjuva çeşitliliğini eleştirmesine rağmen, Sartre, sloganı 'iyi' olabilen varoluşçu bir hümanizmi destekler. Kariyerinin tamamı etik ve kritik bir mesaj taşıyan şu deyimle özetlenebilir: "Yapmakta olduklarının dışında her zaman bir şeyler yapabilirsin!"[284] Sartre mesleki yaşamının ilk dönemlerinde varoluşsal bireyin özgürlüğüne odaklanmıştır; "her zaman bir şey yapabilirsin!"; ikinci döneminde bu özgürlüğü sınırlayan ve değiştiren sosyoekonomik ve tarihi koşullara odaklanmıştır; "neye dönüştün?"; önce, özgürlük yalnızca insanın tanımı olmaktan çıktı ve sonra somut durumlarda gerçek seçeneklerin olasılığını da içerdi. Bu aşamada özgürlük, Sartre'nin siyasî taahhüdüne ve toplumda kapitalizm, sömürgecilik ve ırkçılık gibi sömürücü 'sistemler' ve onları ayakta tutan bireylerin baskıcı uygulamaları gibi aktif tartışmaları içerir. Bireysel yaşamın sosyal boyutuna daha fazla yaklaştığında, Sartre politika ve etiği birleştirme eğilimindeydi. Aslında, net olarak Machiavellianismi reddetmiştir.

Sartre'nin ilk ve en iyi bilinen ahlâkı *"Varlık ve Hiçlik"* ontolojisine karşılık gelirse eğer, ikinci bilinen ahlâkı, "diyalektik" etiği, diyalektik mantığa eleştirisinde geliştirdiği tarih felsefesine dayanır. 1960 yıllarda verdiği derslerdeki notlardan bir kısmı ölümünden sonra hiç yayınlanmamıştır. Sartre 'insanlık dışı (subhuman)' kavramına karşı, tersine insani ihtiyaç kavramlarına dayanan bir etik teorisi ve 'bütünleşmiş insan' ideali tasarlamıştır. Onun yayınlarına eklediği, bu etik, daha spesifik bir içeriktir ve bir insanın doğru düzgün bir hayat yaşaması için sosyal koşulların keskin bir anlayışıdır.

Sartre'nin 'biz etiği' olarak adlandırdığı, etik konusundaki üçüncü girişimi, sekreteri Benny Lévy ile yaşamının sonuna doğru röportaj formatında yapıldı. Sartre bu üçüncü girişiminde özgünlük etiğinin temel önermelerinin çoğunu sorgulama

---

[284] Thomas Flynn, "Jean-Paul Sartre", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, First published Thu Apr 22, 2004; substantive revision Mon Dec 5, 2011, Akt. Life/Situations: Essays Witten and Spoken, tr. P. Auster and L. Davis, New York: Pantheon, 1977, 9:101: (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/sartre/#Eth/ 27, Temmuz, 2019.

iddiasındadır. Ancak yine de baskıda ortaya çıkan şey esasında yaptığı çalışmalarda çok daha önceleri belirttiği iddiaların detaylandırılmasıdır. Bu sözlerin kaydedildiği kasetler halka açık olmadığı için ve Sartre ile röportaj yapıldığında ağır hasta olduğu için genel felsefesini gözden geçirenlerin yetkileri şaibelidir. Bütünüyle yayınlanırsa, bu metin ciddi bir yorumsal sorun teşkil edecektir.

Özetle; Sartre etik çalışmaları derli toplu olmadığı için yorumlanmaya ve tartışılmaya açıktır. Rasyonel bir bütünlük oluşturamadan vefat etmiştir. Flynn onun dağınık notlarını bir araya getirip incelemiş ve etik anlayışını üç ana evreye ayırmıştır: Varoluşçu ahlâk, sahtelik ile otantiktik ahlâkı. Flynn otantiklik ahlâkının Sartre'nin son döneminde Marksizme kaydığı bir dönemde 'biz' olabilme ahlâkını incelediği çalışması olduğunu söyler. Ancak oldukça tartışmalı ve yoruma açıktır.

Biz bu çalışmada Sartre'nin varoluşcu ahlâkının ve gerçekçi ahlâkının temeline koyduğu "mutlak özgürlüğü" ve bu temelin insana olan etkisini inceledik.

2.4.2.2.1. Sartre Varoluşçuluğunda Etiğin Gerekçesi: Özgürlük ve Sorumluluk

Sartre etiğinin dayandığı yer kişinin bireysel özerkliğidir. Temel tezi; insanın kendi özünü yarattığıdır. Bu minvalde insan değerlerini de kendisi oluşturmaktadır. Hayatı anlamlı kılan insanın kendisi olup seçtiği 'anlam' değerleri, yani ahlâkı oluşturmaktadır.

Etiğin gerekçesi olan özgürlük ne anlama gelmektedir? diye sorulduğunda, Sartre'ye göre 'ne' ise 'o' olan varlık özgür olamaz. Özgürlük tam da insanın yüreğinde oldurulan ve insan-gerçekliğini 'olmak' yerine kendini 'yapma'ya zorlayan 'hiçlik' olmaktadır. İnsan gerçekliği için 'olmak' demek, 'kendini seçmek' demektir. Bu esnada alabileceği veya kabul edebileceği hiçbir şey insana dışarıdan da gelmemektedir. İnsan hiçbir türden yardım almadan en küçük detaya kadar kendini varlık kılmanın katlanılmaz zorunluluğuna tamamıyla terk edilmiştir. Bu şekilde özgürlük, bir varlık olmayıp 'insanın varlığı' olmaktadır, yani insanın varlık hiçliğidir. Eğer insan önce belirlenmiş, tasarlanmış olarak düşünülseydi, daha sonrasında onun özgür olacağı birtakım anları ya da psişik bölgeleri aramak da saçma olurdu, tıpkı ağzına kadar dolu bir kapta boşluk aramak gibi. İnsan bazen

özgür bazen köle olamaz; ya özgürdür ya da yoktur.[285] Bu şekilde bireysel varoluş, 'öz' boşluğunun ortaya koyduğu bir özgürlük olup, bu özgürlük bünyesinde kendini gösterebildiği fiil; (yönelimsellik: intentionnalite) özgür seçim eylemidir. Bireysel varlık için özgürlük, insan doğasına bağlı bir özellik olmayıp bu doğanın ta kendisi olmaktadır.[286] Yani gerçekci bir ahlâkın kaynağı, Sartre açısından ilk olarak kişinin kendi varoluşuyla ilgili hakikatle yüzleşmesinden ve kendi gerçeğini tanımasından doğmak durumundadır.[287]

Jean Paul Sartre bir varoluşçunun felsefesinde insanın daha önce tanımlanamaz olduğunu ve insanın hiçbir şey olduğunu söyler. Ancak insan sonradan bir şey olacaktır ve kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır. Kavrayacak, tasarlayacak bir Tanrı olmadığı için insanın doğası diye bir şey de yoktur. İnsan var olduktan sonra kendini kavradığı gibidir ve varlaşmaya doğru yaptığı hamlenin sonrasında olmak istediği gibidir. İnsan kendini nasıl yaparsa öyledir. Sartre bunun varoluşçuluğun temel ilkesi olduğunu söyler.[288]

Sartre etiğinde özgürlüğü neden temele koymaktadır? Ve bu özgürlük anlayışı ahlâkı nasıl etkilemektedir? Mutlak özgürlük mutlak sorumluluk doğurur mu? Kişinin böylesi bir mutlaklık içinde seçme özgürlüğü var mıdır?

Sartre'nin özgürlüğü ahlâkın temeline koymaktan başka seçeneği yoktur. Çünkü ona göre insan özgürlüğe mahkûmdur ve bu mahkûmiyetten dolayı da ahlâklılık yani sorumluluk zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. İnsan özgür olduğu için onun ifadesiyle "dünyanın tüm ağırlığını omuzlarında taşımaktadır."[289] İnsan hem dünyadan hem de kendi varoluşundan sorumludur. Kendi bilincinde olan insan için bu bunaltıcı bir sorumluluktur. Çünkü, kendi bilincinde olan insan (kendi-için) bir dünyanın var olmasını kendi varlığıyla sağlamaktadır. Kişi aynı zamanda kendini de var ettiği için içinde bulunduğu durum ne olursa olsun, kendine ters düşse de içinde bulunduğu durumu bütünüyle üstlenmek zorundadır. Kendi bilincinde olan kişi, durumların yaratıcısı olmanın gururlu bilinciyle ters giden durumları da üstlenmek zorundadır. Çünkü kişinin kişiliğine zarar veren, tehlike taşıyan en beter

---

[285] J. Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik,* çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki, İstanbul, 2017, s. 559-560.
[286] Kenan Gürsoy, *J.P.Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler,* Aktif Düşünce, Ankara, 2015, s. 106.
[287] Ahmet Cevizci, *Etik -Ahlak Felsefesi,* Say Yayınları, İstanbul, 2014, s. 435-436.
[288] J. Paul Sartre, *Varoluşçuluk,* çev. Asım Bezirci, Say, İstanbul, 1985, s. 63-64.
[289] J. Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik,* çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki, İstanbul, 2017, s. 652.

sakıncalar, en beter tehditler ancak kişinin kendi projesiyle bir anlam kazanmaktadırlar. Yakınmaya kalkışmak bile Sartre için akıldışıdır. Çünkü yabancı bir şey insanın hissettiği şeyi belirleyemez, insanın yaşadığı şeye ya da olduğu şeye yabancı olan bir şey karar veremez. Sartre buradaki mutlak sorumluluğun kabullenme şeklinde gerçekleşmediğini de vurgular. Mutlak sorumluluk, "özgürlükten doğan sonuçların mantıksal hak talebidir."[290] İnsanın başına her ne gelmişse kendi aracılığıyla gelmiştir. Kişinin başına gelenlere üzülmesi, isyan etmesi, sineye çekmesi kendi aracılığıyla olur. İnsanın buradan çıkaracağı şey başına her ne gelmişse gelsin üstesinden gelebilecek durumda olduğunu bilmesidir. İnsanın başına başka insanlar ve kendisi yüzünden gelen şey yine insani olan bir şeydir. İşkence, savaşın yol açtığı koşullar..vb. insan dışı olan şeyler değildir. İnsan dışı bir durum yoktur. Kişi korkarsa, kaçarsa, gizemli davranırsa insani olmayan bir şeye karar vermiş olur. Ancak kişinin bu kararı da aslında insanidir ve sorumluluğu yine kişinin kendisine aittir.[291]

Sartre'nin varoluşçu felsefesinde her insan kendi 'yapma' hareketiyle başbaşa bırakılır. İnsan tam bir belirlenmemişlik durumundadır. Bu durum içindeyken insan, 'özgür seçim' gücünün ortaya koyacağı, objektif ve evrensel herhangi bir kritere bağlı olmayan değerlere yönelecektir. Özgür seçim tam bağımsız ve kayıtsız olup, seçime temel teşkil eden şey ise özgürlük kavramıdır.[292]

İnsan her durumda seçme özgürlüğüne sahip midir? Diye soracak olursak, Sartre'nin vereceği cevap; her durumda bir seçimin gerçekleştiğidir. Kişi savaşmayı seçmişse, savaşı ölüme ya da onursuzluğa yeğlemişse, bu savaşın olanca sorumluluğunu kendisi taşıyormuş gibi hissedecektir. Kişi başkalarının başlattığı bir savaşa dâhil olsa da, sanki suç ortağıymış gibi gözükse de kişinin ortaklığı sadece hukuki anlam taşır. Çünkü bu savaşın var olması ya da olmaması yine kişiye bağlıdır. Zorlama yoktur ve mazerette söz konusu olamaz. Her durumda karar veren insandır. Yani Sartre'ye göre kişi istemediği koşullarda bir savaşın içinde bulsa bile kendini kişi bu savaşın sorumluluğunu üstlenmelidir. Savaş kişinin oldurduğu bir durum içinde belirmiştir. Savaşı ancak bu durum içinde onun yanında ya da karşısında eylemde bulunmayı üstlenerek keşfedebilir. Bu yüzden kişi kendisiyle ilgili seçimini

---

[290] Sartre, *Varlık ve Hiçlik,* s. 653.

[291] J. Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik,* çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki, İstanbul, 2017, s. 653-654.

[292] Kenan Gürsoy, *J.P.Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler,* Aktif Düşünce, Ankara, 2015, s. 104-105.

savaşla ilgili seçiminden ayıramamaktadır. Sartre'nin deyimiyle "bu savaşı yaşamak, insanın kendisini bu savaş aracılığıyla seçmesi ve bu savaşı kişinin kendi kendini seçerek seçmesidir."[293] Eğer bu savaş dört yıl geçen boş zamana mal olmuşsa sorumluluk yine savaşta olan kişinindir. Burada tam özgür insan; anlamı olmayı seçtiği dönemden ayrılmamaktadır; savaştan sanki onu kendi ilan etmiş gibi sorumludur ve bu savaşı kendi durumuyla bütünleştirmeden, hiçbir şey yaşamadan, bütünüyle savaş eylemini üstlenmiş kişi, tam özgürdür ve bu savaşa mührünü basarken mazareti yoktur, pişmanlık ve vicdan azabı da çekmemektedir. Tam özgür kişi, varlığa belirdiği andan itibaren dünyanın ağırlığını, hiçbir şeyin ve hiç kimsenin azaltamayacağı kadar tek başına omuzlarında taşıyan kişidir. Bu öylesine ağır bir sorumluluktur ki, "sorumluluğu savsaklamaya kadar uzanan bir sorumluluk içine fırlatılmış olmak durumunu içi daralarak fark eden"[294] kişinin yaşadığı bir sorumluluktur. Kişi bunun farkına vardığı zaman artık ne vicdan azabı, ne pişmanlığı, ne de mazereti vardır. Bu öylesine bir özgürlüktür ki, kendisini bütünüyle keşfeden ve varlığı bizzat keşfeden bir özgürlükten başkası değildir. Ancak Sartre çoğunlukla insanların kendini kandırarak bu iç daralmasından kaçtığını söylemektedir.[295]

Sartre burada 'insan sorumludur' derken 'insan sadece kendinden sorumludur' demek istememektedir. İnsan bütün insanlardan sorumludur. Burada öznelcilik kelimesinin iki anlamı olduğunu belirtir; öznelcilik; bir yandan bireysel öznenin kendisini seçmesidir, diğer taraftan öznelcilik; insancıl öznelliği aşmanın insanoğlunun elinde olmaması demektir. Sartre varoluşçuluğun derin anlamının öznelciliğin ikinci tanımında olduğunu söyler. İnsan kendi kendini seçer. Ancak insan kendini seçerken diğer insanları da seçer. Olmak istediği kimseyi yaratırken insan herkesin nasıl olması gerektiğini de tasarlar. Diğer yandan tersi durumda da bütün insanları seçerken aynı zamanda kendini de seçmiş olur. Şöyle ya da böyle olmayı seçmek ise bir bakıma insanın seçtiği şeyin değerli olduğunu da belirtmek anlamına gelmektedir. İnsan hiçbir zaman kötüyü seçmez. Hep iyiyi 'iyi olduğunu sandığı' şeyi seçer. Herkes için iyi olmayan şey insanın kendisi için de iyi olmaz.[296]

[293]J. Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik,* çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki, İstanbul, 2017, s. 654.
[294] Sartre, *Varlık ve Hiçlik,* s. 655-656.
[295] J. Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik,* çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki, İstanbul, 2017, s. 653-656.
[296] J. Paul Sartre, *Varoluşçuluk,* çev. Asım Bezirci, Say, İstanbul, 1993, s. 65.

Sartre'ye göre, varoluş özden önce gelince insan bir tasarıya göre var olmak isteyince, bu tasarı herkes için, bütün çağ için bir 'değer' ve 'geçerlik' kazanır. Böylelikle insanın sorumluluğu düşünemeyeceği kadar büyür ve sonunda bütün insanlığı kucaklar. Örneğin bir insan evlenip çoluk çocuk sahibi olmak istiyorsa, bu evlenme yalnızca o kişinin durumundan tutkusundan ya da isteğinden doğsa bile insan bu kararıyla sadece kendisini bağlamış olmaz. Bütün insanlığı da tekli evlenme yoluna sokmaya, bağlamaya çalışmış olur. Demek ki insan sadece kendisinden değil herkesten de sorumludur. Kendine karşı sorumlu olunca herkese karşı da sorumlu olmaktadır. Seçtiği belirli bir insan tasarısı kurduğunda, yani insan kendini seçerken gerçekte insanı seçmektedir.[297]

Temellendirme açısından özgürlüğün kendisinin dayanağının olmamasının etik gerekçelendirmeye etkisi ne olabilir? Diye soracak olursak;

Gürsoy, Sartre ontolojisinde Tanrı ve yaratışçılığın mutlak olması gereken özgürlük için bir tehlike olduğunu söyler. Tanrı fikrine varlık felsefesinde yer vermeyince buna bağlı olarak âlemde var olduğu düşünülen düzenin saçma olduğunu söylemektedir. Bu noktada Sartre'nin özgürlük kavramı bu saçma düzenin de reddi demek olacaktır ve insan bir terk edilmişlik içinde her tür sorumluluğu da üzerine alacaktır.[298]

Aydın, Nietzche, Camus ve Sartre gibi ateist varoluşçuların felsefesinin genel olarak bir bunalım felsefesi olduğunu, bu felsefenin çıkış olarak hissi ve ahlâki bir endişeyle ortaya çıktığını söyler. Ancak onların Kant gibi ahlâkı otonom kılma idealleri bulunmamaktadır. Aydın Kant'ın Tanrı'nın varlığını ahlâklılığın ve mutluluğun bir arada olması anlamına gelen "en yüksek iyi" nin elde edilmesi için postulat olarak ortaya koyduğunu ve bu sayede ahlâkı otonom kılarak objektif hale getirmeyi başardığını ancak ateist varoluşçuların yıkmak istedikleri Tanrı fikrinin, Kant'ın Ahlâk Tanrısı olduğunu söylemektedir.[299]

Gürsoy da etiğin kişilere izafi ve tamamıyla özgürlük üzerine kurulmuş olması keyfiyetinin, Sartre'nin kendisinin de söylediği gibi, Tanrı fikrini yok saymasının bir sonucu olduğunu söyler. Bu şekilde filozof, Tanrı mevcut değilse ferdin davranışlarına tesir etmesi gereken a-priori ve mutlak hiçbir değerin

---

297 Sartre, *Varoluşçuluk,* s. 66.

298 Kenan Gürsoy, *J.P.Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler,* Aktif Düşünce, Ankara, 2015, s. 109.

299 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi,* Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1987, s. 176-177.

olamayacağını da belirtmiş olmaktadır.[300] Sartre felsefesinde özgürlük, değerlerin yaratılma ya da seçilmelerini olanaklı kılar; ancak özgürlüğün kendisi bir değer değildir.[301]

Gürsoy Sartre'nin insanoğlunun varoluştan önce bir 'öz' ve tanımla belirlenmediğini söyleyerek ideal bir insan tasvirini kesinlikle reddetmiş olduğunu belirtir. Bu durumda onun ahlâk görüşü de klasik ahlâkın düşüncesinde rastlanılan 'ideal insan' tipini kabul etmeyecektir.[302]

İnsanın takip edebileceği ideal insan tipi yoksa eğer ideal insan nasıl ortaya çıkacaktır? Değerleri belirleyen kriter ne olacaktır? Diye sorduğumuzda, Sartre insanın dünyaya fırlatılmasından sonra değerleri seçip ortaya çıkaracak birinin bulunmasının gerekli olduğunu söyler. Herşey olduğu gibi kabul edilmelidir. Değerleri insan yaratmalıdır. Değerleri insanın yaratması demek; hayatın önsel bir anlamı olmadığı anlamına gelir. İnsan yaşamadan önce hayat bir şey değildir. Ona anlam kazandırmak insanın sorumluluğundadır. Hayatı anlamlı kılan insanın kendisidir. Değer denilen şey de insanın seçtiği bu anlamdan başkası değildir.[303]

Gürsoy, Sartre felsefesinde insanın terkedilmiş oluşunun, bütün sorumluluğu kendi üzerine alışının, onu bir yerde kendi değerlerini kendi yapma mecburiyetine sürüklemekte olduğunu söyler. İnsan nasıl ki 'hiç' olmaya mahkûm edilmişse yine aynı şekilde değerlerini tek başına seçmeye mahkûm edilmiş olmaktadır. Herkes, kendi değerlerini kendisi icat etmekte ve bu değerler sadece o kişi için bir anlam taşımaktadır. Sartre felsefesinde değerler kişinin özgür seçiminin bir neticesi olarak vardır. Gürsoy bu durumda bu değerlerin sistematik bir bütünü olan ahlâkın da kişiye göre değişen bir özellik kazanacağını söyler.[304]

Sartre'nin etik temellendirmesini formülüze edersek;

İnsan: Özgürlük + sorumluluk = sürekli eylem hali, diyebiliriz.

Özetle; ahlâk felsefesinde özgürlükten doğan sorumluluk ahlâklılığın temeli kabul edilir. (Kant'ın ödev ahlâkında olduğu gibi) Ancak Sartre etiğinin

---

[300] Kenan Gürsoy, *J.P.Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler,* Aktif Düşünce, Ankara, 2015, s. 112.
[301] Copleston, *Sartre*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 36.
[302] Kenan Gürsoy, *J.P.Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Aktif Düşünce, Ankara, 2015, s. 104.
[303] J. Paul Sartre, *Varoluşculuk,* çev. Asım Bezirci, Say, İstanbul, 1985, s. 96.
[304] Kenan Gürsoy, *J.P.Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler,* Aktif Düşünce, Ankara, 2015, s. 111.

temellendirmesinde ahlâklılık yani sorumluluk ile özgürlük arasında zorunlu bir ilişkiyi sağlayan bir ilke bulunmaz. Sartre etiği kişisel, özneldir. Hatta *Varlık ve Hiçlik* kitabında psikanalitik[305] (bilinç dışı hallerde) bir özellik gösterir.

Sartre dışında bir diğer önemli filozof L. Feuerbach mutluluk üzerine olan etik çalışmasıyla sonraki ateist etikçilere yön vermiş bir filozoftur.

2.4.3. Ludwig Andreas Feuerbach'ta Ahlâkın Temeli

Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) Hegel'e yönelttiği sıkı eleştirileriyle ve Marx üzerindeki derin etkisiyle tanınan, Alman maddeci filozoftur. Çalışmalarında Hegel'in mutlak idealizmi[306] ile Marks'ın ve Yeni Hegelcilerin tarihsel maddecilik[307] kuramları arasındaki başlıca bağlantıyı oluşturmaktadır. Metafiziğe ve dine yönelik sert eleştirileri olan filozof *Hristiyanlığın özü* adlı en temel kitabında dinin bir tür 'yabancılaşma'[308] olduğunu savunur.

Karl Marx Feuerbach'ı felsefenin düşünceye çevrilmiş ve düşünerek açıklanmış dinden başka bir şey olmadığını söylediği için ve bundan dolayı insan özünün yabancılaşmasının varoluşunun bir başka şekli ve tarzı olarak, sorgulanması ve mahkûm edilmesi gerektiğini ispatladığı için spekülatif felsefenin asıl fatihi olarak görür. Aynı zamanda Feuerbach insanla insanın toplumsal ilişkisini felsefi kuramının temel ilkesi yapmıştır. Marx bu yüzden onun gerçek maddeciliğin ve gerçek bilimin

---

305 Jean-Paul Satre, *Varlık ve Hiçlik,* çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2017, s. 732 -733.

306 Mutlak İdealizm (saltık düşünce): Hegel'in mantıksal diyalektiğin son yargısı olan kategorisi, idea da denilir. (Hançerlioğlu, c.6 s.27) Hegel'e göre idea: Evreni oluşturan evrensel düşünce ya da ruh. (Hançerlioğlu, c.3, s.20), Hegel'in evrenin temeline koyduğu "mutlak düşünce" insan bilincinden bağımsızdır. Buna Tanrı da denilebilir. (c.2, s.298): Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Ansiklopedisi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.

307 Tarihsel maddecilik: Karl marx ve Engels tarafından ana çizgileri Alman ideolojisinde belirlenmiş, Marksçı felsefenin diyalektiksel maddeciliğe temel olan ve onunla bağımlı bulunan bölümü..toplumsal olayların gerçek nedenlerini açıklamak ve ideolojik olayları bu nedenlere bağımlı kılmakla yeni ve açık bir dünya görüşü…toplumun da doğa gibi kendine özgü nesnel yasalarla geliştiği ve bu yasaların da doğa yasaları gibi zorunlu olduğu tarihsel maddecilikle bulunmuştur. (c.6, Sf. 245): Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Ansiklopedisi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.

308 Yabancılaşma Kavramı: İnsanın insan olmayana dönüşmesi. Karl Marx'ın kullandığı bir kavram. Marx'a göre: İnsansal ürünlerin insanı boyunduruğu altına alan karşıt güçler durumuna gelmeleri ve bu gelişme sonucunda insanı, insan olmayana dönüştürmeleri, Hegel'e göre; mutlak düşünce kendisine yabancılaşarak doğalaşır. Feuerbach göre; sadece dinsel yabancılaşma anlamında kullanılır; insanın yarattığı (hayali) tinsel güçlerin birer yabancı olarak insanın karşısına dikilmeleridir. (Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Ansiklopedisi, C.,7, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 201-202)

oluşmasında da öncü olduğunu söyler.[309]

Feuerbach'ın felsefesine gelince, onun tüm felsefesi şu önermelerde yer alan zorunlulukların bir gereğidir. Bu önermeler: 1. "İnsanın özü, dinin temelidir aynı zamanda nesnesidir."[310] 2. "Tanrı, insanın yabancılaşmış kendisidir."[311] 3. "..dini ya da Tanrı bilincini insanın kendi bilinci olarak tanımlarsak dindar kişinin kendisindeki Tanrı bilincinin kendi özünün bilinci olduğunun bilincine doğrudan ulaştığı düşünülmemelidir, dinin kendi özünü, bu bilinç eksikliği temellendirir."[312]

Althusser, Feuerbach'ın düşüncesinin teorik gereklerini de şu şekilde açıklar: Felsefe dinin örtüsünü kaldırmıştır. Dinin örtüsünün kaldırılması insanın kendi bilincini ortaya çıkarmıştır. İnsanın kendi bilinci insanın bilincini ortaya çıkarmış, insanın bilinci insanın nesnesi olmuştur. İnsanın nesnesi ise dindir. Ortaya çıkan sonuç, Felsefe = Dindir. [313]

2.4.3.1. Feuerbach'ın Ahlâk Anlayışının Temeli ve Amacı

Feuerbach ahlâki davranışların temelinin 'mutluluk' duygusu (içgüdüler) olduğunu ve ahlâkın amacının 'mutluluk' olması gerektiğini savunur. Feuerbach'ın felsefesini ve eserlerini araştırmasında inceleyen Aliy, Feuerbach'ın şu ana kadar bilinen etik çalışması yaptığı iki eserinin mevcut olduğunu, ilkinin, maneviyat ve materyalizm üzerine, özellikle özgür irade ile alakalı eseri olduğunu söyler. Bu eserinde her tür ahlâki davranışın temeline mutluluk duygusunu koymuş ve ahlâki davranışların amacının mutluluk olması gerektiğini savunmuştur. Bu çalışmasında Kant'ın biçimci ahlâk öğretisini[314] ve Hegel'in ruhçu ahlâk felsefesini kesinlikle

---

[309] Karl Marx, *1844 El Yazmaları,* çev. Murat Belge, Birikim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 158.
[310] Louıs Allthusser, *Felsefi ve Siyasi Yazılar İki Filozof: Machiavelli – Feuerbach,* çev. Alp Tümertekin, İthaki, İstanbul, 2010, s. 173. Akt. Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü,* Manifestolar, s.58 (Bkz. Fransızcaya çeviren Osier, Paris, Maspero, collection, "Theorie", 1968, s.118).
[311] Louıs Allthusser, *Felsefi ve Siyasi Yazılar İki Filozof: Machiavelli – Feuerbach,* çev. Alp Tümertekin, İthaki, İstanbul, 2010, s. 173. Akt. Ludwig Feuerbach, Hristiyanlığın Özü, Manifestolar, s. 93 (Osier çevirisi, s.149).
[312] Louıs Allthusser, *Felsefi ve Siyasi Yazılar İki Filozof: Machiavelli – Feuerbach,* çev. Alp Tümertekin, İthaki, İstanbul, 2010, s. 174.: Akt. Ludwig Feuerbach, Hristiyanlığın Özü, Manifestolar, S. 71-72 (Osier çevirisi, s.130).
[313] Louıs Allthusser, *Felsefi ve Siyasi Yazılar İki Filozof: Machiavelli – Feuerbach,* çev. Alp Tümertekin, İthaki, İstanbul, 2010, s. 178.
[314] Immanuel Kant Ahlak Anlayışı: Etiği, "ödev" yükümlülüğü ile açıklar. Ödev etiği, bir ahlâki değer teorisinden ziyade, bir "ahlâki yükümlülük teorisi"dir. Ahlâki değer teorilerinde ilk ve temel kavramlar "iyi" ve "kötü" kavramlarıdır. "Doğru" ve "yanlış" buradan türetilir. Kant etiğinde ise en

reddetmiştir.[315] Diğer eseri ise ahlâk felsefesi üzerine olandır. Aliy, Von Gagern'in, bu kitapta Feuerbach'ın mutluluk ahlâkı hakkındaki görüşlerini felsefesiyle bağlantılandırmak istediğini ancak mantıksal düzeni kuramadığını ve çok dağınık bir çalışma yaptığını söylediğini aktarır.[316]

2.4.3.1.1. Feurbach'da İnsanın Temel Doğası

Feuerbach'ın insan anlayışında doğa oldukça önemli bir yer kaplar. Ancak doğa üzerine eserlerinde derli toplu bir açıklama pek olmayıp onun yoğunlaştığı konu doğayı insan anlayışının temeline koyma ve teoloji eleştirilerini doğal olmama üzerinden yapabilmektir.[317]Ancak yine de verdiği derslerden birinde bu konuya yer ayırmıştır. Feuerbach'a göre doğa, verili bir gerçektir ve onun gerçekliği hiçbirşeyden türetilemez.[318] Doğa, duyular tarafından nasıl algılanıyorsa öyledir ve metafiziğin alanına girmez. Duyuların bir nesnesi olarak doğa, Tin'in (Hegel'in eleştirisi) ve soyut bir varlığın (spekülatif ontoloji eleştirisi) ürünü de değildir,

---

temel kavram "ödev"dir. Ahlâken "doğru" ve "yanlış" bu kavramdan çıkarılır. Bir eylemin ahlâki değerinin olması için sadece ödev ve yükümlülük duygusuyla yapılması gerekir. Ödev etiğinin ahlâki değere dönüşebildiği tek yer, ahlâki kuralları geliştiren iyi iradedir. İyi irade, ödev ya da yükümlülüğü belirler. Aynı zamanda kendisi için yasa koyarken bütün insanlar için geçerli olacak ahlâki kuralları geliştirir. Kant etiğinde değer teorisi yükümlülük teorisinden çıkmaktadır. 1. Ahmet Cevzici, *Aydınlanma Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, Bursa, 2002, s. 252. Kant'ın etiğine "ödev etiği" dendiği gibi, bir eylemin doğruluk ve yanlışlığını o eylemin kendisinden kaynaklanan motive bağladığı için "motivist etik" de denmektedir. 2. A.AStroll vd., *Etik Kuramları,* der. ve çev. Mehmet Türkeri, Lotus Yayınları, İstanbul, 2017, s. 147.

[315] Abdurrahman Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 26, Ekim 2014, s. 11-50: s. 28: Akt. L. A. Feuerbach, Über Spiritualismus and Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit: Feuerbach, Ludwig; Ludwig Feuerbach Samtliche Werke. Hrsg. Von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl. Zweite unveranderte Auflage. Frommann Verlag Günter Holzboog 1959-1962; Kısaltması; SW (1959-1962), c.10, s.91-229: Von Gagern, Michael, Ludwig Feuerbach. Philosophie-und Religionskritik. München und Salzburg, 1970, s. 384:

[316] Abdurrahman Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 26, Ekim 2014, s. 11-50: s. 28.: Akt. L. A. Feuerbach, Der Eudaimonismus oder zur Moralphilosophie: Feuerbach, Ludwig; Ludwig Feuerbach Samtliche Werke. Hrsg. Von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl. Zweite unveranderte Auflage. Frommann Verlag Günter Holzboog 1959-1962; Kısaltması; SW (1959-1962), c. 10, s. 230-293: Von Gagern, Michael, Ludwig Feuerbach. Philosophie-und Religionskritik. München und Salzburg, 1970, s. 385.

[317] Abdurrahman Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 26, Ekim 2014, s. 11-50: s. 38.

[318] Abdurrahman Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 26, Ekim 2014, s. 11-50: s. 38.: Akt. Feuerbach, Ludwig; Ludwig Feuerbach Samtliche Werke. Hrsg. Von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl. Zweite unveranderte Auflage. Frommann Verlag Günter Holzboog 1959-1962 Kısaltması; SW (1959-1962), c.8, s.174ff.

konusu da değildir. Doğa, var olan her şeydir.[319] O Hegel'e karşı âlemde var olan şeylerin gerçekliğini ve eski metafiziğe karşı da doğal nesnelerin bireyliğini ve tekilliğini ısrarla vurgulamak gerektiğini söyler.[320] Karşı çıktığı 'mutlak' ve 'genel' gibi kavramlardır.[321]

Feuerbach'a göre, din insanın sübjektif mutlak bağlılık duygusuyla ya da objektif olarak insanının sonluluğu bilinciyle temellendirilmiş olup[322] objektif olan doğadır ve dinin temelidir. İnsanın varlığı bu objektif doğadandır ve devamı da doğaya bağlıdır. Dindeyse doğa olduğu şekliyle anlaşılmamış olup ona sahip olmadığı nitelikler yüklenmiştir. Dolayısıyla 'doğa' ve 'insan' ilişkisi bozulmuş, insana doğanın üstünde bir anlam yüklenilmiştir.[323] Halbûki ona göre insan doğanın bir ürünü olarak doğa temelinde anlam kazanmaktadır.

İnsanın temel doğasını oluşturan niteliklerin neler olabileceğini Feuerbach, "*Hristiyanlığın Özü"* adlı eserinde, uzun bir şekilde ele almıştır: Burada etik açıklamalarına, insan ile hayvan arasında bir kıyaslama yaparak başlamış ve buradan yola çıkarak insan doğasının temel unsurlarını açıklamıştır. Kıyaslamada; 'din' insan ile hayvan arasındaki temel farkın ana esasını oluşturmaktadır. Hayvanların dini yoktur, ancak masallarda vardır. Feuerbach, insanla hayvan arasındaki önemli farkın ne olabileceğine dair soruda en popüler bilindik cevabın tam anlamıyla 'bilinç' olduğunu söyler. Duyusal ayırt etme gücü, dış nesneleri belli özelliklerine göre algılama, kendince değerlendirme gibi böylesi bir bilincin hayvanlarda olmadığını söylemek olası değildir. Dar, kesin anlamıyla bilinç, yalnızca bir özün kendi türünü, varlığını kendi nesnesi (öznenin dışında, kendi bilmesine konu olan) yaptığı yerdedir.

---

319 Abdurrahman Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 26, Ekim 2014, s. 11-50: s. 38.: Akt. Feuerbach, Ludwig; Ludwig Feuerbach Samtliche Werke. Hrsg. Von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl. Zweite unveranderte Auflage. Frommann Verlag Günter Holzboog 1959-1962 Kısaltması; SW (1959-1962), c.8, s. 179f.:

320 Abdurrahman Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 26, Ekim 2014, s. 11-50: s. 38.: Akt. Von Gagern, Michael, Ludwig Feuerbach. Philosophie-und Religionskritik. München und Salzburg, 1970, s. 223,:

321 Abdurrahman Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 26, Ekim 2014, s. 11-50: s. 38.

322 Abdurrahman Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 26, Ekim 2014, s. 11-50: s. 25.: Akt. L. A. Feuerbach, Das Wesen der Religion. SW (1959-1962), c.7, s. 433-505; Abdurrahman Aliy, *Teolog Filozof F.D.E. Scheiermachher Yaşamı Eserleri Felsefesi*. Ankara, 2011, s. 155.

323 Abdurrahman Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 26, Ekim 2014, s. 11-50: s. 25.: Akt. L.A. Feuerbach, Das Wesen der Religion, SW (1959-1962), c.7, s. 433-505; Braun (1972), s.112ff., 115ff., ve 132ff.,; Von Gagern (1970), s. 382.

Hayvanın nesnesi ise birey olarak kendisidir. Bu nedenle bir benlik duygusuna sahiptir. Ama tür olarak bir benlik duygusuna sahip olmadığı için ondan adını 'bilmek' ten alan bilinç eksiktir. Bilincin olduğu yerde bilimsel yetenek de vardır. [324] Yani bilim, türlerin bilincidir. İnsan hayatta bireylerle ilişki içinde olurken, bilimde ise türlerle ilişki içinde olur. Ancak sadece türünü, varlığını, kendi nesnesi yapan bir öz, öteki şeyleri veya özleri, esas doğalarına göre nesne haline getirebilir. Bundan dolayı, hayvan sadece basitliğe sahiptir. İnsan iki yönlü bir hayata sahiptir. Hayvan ise yaşamı tek yönlüdür; iç yaşamı dış yaşamıyla birdir, yani içi dışındadır; insanın ise hem iç hem de dış yaşamı vardır. Onun bireysel doğasından gelen ayırıcı unsur olarak, insanın iç hayatı, türüne karşı ilişkili olduğu, kendi özüyle ilişki içinde olduğu yaşamıdır. İnsan düşünür - yani kendisi ile konuşur (konversiert). Hayvan, kendine özgü bir başka birey olmaksızın, türüyle ilişkili olan hiçbir işlevi yerine getiremez. Oysa insan başka biri olmaksızın türün düşünme ve konuşma işlevini – düşünme ve konuşma türün gerçek işlevleridir- yerine getirebilir. İnsan kendidir, aynı zamanda insan Ben ve Sen'dir; kendisini bir başkasının yerine koyabilir. Çünkü sadece bireysel değildir, onun türü, özü kendi nesnesidir.[325] Feuerbach burada tekrar dine dönerek dinin insan doğası ve bilinciyle olan ilişkine değinir.

Din insanın ayırt edici özelliğiyle özdeşleşir o zaman, öz-bilinç ile - insanın doğasında sahip olduğu 'bilinç' özdeştir. Ancak genel olarak ifade edilen din, sonsuzluğun bilincidir; böylelikle, din insanın kendisine ait olan - sonlu ve sınırlı olmayan, aksine sonsuz özüne ilişkin bilinçten farklıdır ve başka bir şey de olamaz. Gerçekten sonlu bir öz, sonsuz bir özün bilinci hakkında en ufak bir fikre bile sahip değildir, çünkü özün engelleri bilincin de engelleridir. Hayatı belli bir bitki türüyle sınırlı olan tırtıl bilinci, kendisini bu dar alanın ötesine taşımaz. Bu bitki ve diğer bitkiler arasında ayrım yapar, ancak daha fazlasını bilemez. Bu tür sınırlı ancak sınırlılığı nedeniyle yanılmayan, güvenli bilince bu yüzden bilinç değil de içgüdü diyoruz. Dar, kesin ya da temel anlamda bilinç ile sonsuzluğun bilinci birbirinden ayrılmazlar; sınırlı bilinç, bilinç değildir; bilincin doğası her şeyi kapsamaktadır, sonsuzdur. Sonsuzluk bilinci, bilincin sonsuzluğuna dair bilinçten başka bir şey değildir. Sonsuzluk bilincinde kendi özünün sonsuzluğu bilincin nesnesi

---

[324] Ludwig Feuerbach, *The Essence Of Chirstianity,* Trübner and Co. Ludgate Hill, Second Edition, London, 1881, s. 1-2.
[325] Feuerbach, *The Essence Of Chirstianity,* s. 2.

olmaktadır.[326]

Öyleyse, bilincinde olduğu insanın özü nedir ya da türü, insanın doğru dürüst insanlığını tanımlayan, özgün insanlığı oluşturan şey nedir? Sorusuna Feuerbach, 'akıl (reason)', 'irade (will)', 'kalp (affection)' diye cevap verir. Olgun bir insana ait olan şeyler; akıl, irade, kalp gücüdür. Düşünce gücü idrak etmenin ışığıdır, irade gücü karakterin ışığı, kalbin gücü de sevgidir. Akıl, sevgi, irade gücü mükemmelliklerdir, en yüce güçlerdir, insanın insan olarak mutlak özü ve varoluşunun amacıdır. İnsan akletmek için, sevmek için, istemek için vardır. Gerçek varoluş, 'düşünmek''sevmek''istekli (iradeli)' olmaktır. O zaman aklın amacı nedir? Akıldır. Sevginin amacı nedir? Sevgidir. İradenin amacı nedir? İrade özgürlüğüdür. İnsan akletmek için akleder, sevmek için sever, istemek için, yani özgür olmak için ister. Hakiki öz kendisi için var olan şeydir. İnsanın içindeki tanrısal üçlü, bireydeki akıl, sevgi, irade birliğidir. Akıl (hayal etme, fantazi, tasarım, kanı), irade, sevgi veya kalp insanın sahip olduğu güçleri değildir. Bu güçler olmaksızın insan bir hiçtir. İnsan ne ise sadece onlar nedeniyle o olur. Bu güçler insanın sahip olmadığı ve meydana getirmediği kendi özünü temellendiren unsurlardır. Ona can verir, ona egemen olur, onu belirler. Bu güçler, insanın karşısında direnemeyeceği tanrısal mutlak güçlerdir.[327]

Feuerbach nesne olmaksızın insanın bir hiç olduğunu, türün birçoğuna göre aynı olduğunu, ancak türe göre, farklı bireylerin ortak nesnesinin bir olduğunu söyler. Nesne bilinci insanın öz bilincidir. Nesne insanın açık, net olan özüdür. Onun gerçek nesnel benidir. Ve bu durum sadece manevi değil, duyusal nesneler içinde geçerlidir. Bilinç, insanın kendini gerçekleştirmesi, kendini olumlaması, kendini sevmesidir. İnsanın kendi yetkinliğinden sevinç duymasıdır. Bilinç, yalnızca yetkin doygun bir 'öz'dedir. Nesne olmaksızın insan bir hiçtir. Türün birçoğuna göre aynı ama türe göre farklı bireylerin ortak nesnesi birdir. Bu nesnenin bu bireydeki farklılıklara göre nesne olması gibidir en azından. Ama kendi nesneleri nesnel özleridir. Nesne bilinci insanın öz bilincidir. Nesne, insanın açık, belirgin özüdür. Onun hakiki nesnel 'ben'idir.[328]

Feuerbach'a göre bilinç, kendini gerçekleştirmek, kendini olumlamak,

[326] Feuerbach, *The Essence Of Chirstianity,* s. 2-3.
[327] Feuerbach, *The Essence Of Chirstianity,* s. 3.
[328] Feuerbach, *The Essence Of Chirstianity,* s. 4-5.

kendini sevmektir. Kendi yetkinliğinden sevinç duymaktır. Bilinç yetkin bir özün karakteristik belirtisidir. Bilinç sadece yetkin, doygun bir özdedir. Birey, pekâlâ kendini sınırlı hissedebilir, idrak edebilir etmelidir fakat kendi engellerinin sonluluğunun bilincine yalnızca insan varabilir, çünkü türün yetkinliği sonsuzluğu onun nesnesidir - ki ister duygunun nesnesi ya da isterse düşünen bilincin nesnesi olsun farketmez- birey kendi engellerini hemen türün engelleri haline getirir. Böylece bu durum bir aldanmaya dayanır, yani kendini türle bir tutmadan kaynaklanır. Bu aldanış, bireyin rehavetine, tembelliğine, kendini beğenmişliğine ve bencilliğine sıkı sıkıya bağlıdır. İnsanın kendi engeli olduğunu bildiği bir engel onu küçültür, utandırır ve huzursuz eder. Bu nedenle bu utanma duygusundan, bu huzursuzluktan kurtulmak için bireyselliğinin engellerini insani özün engelleri haline getirir. Demek ki insan sonsuzluğu düşünüldüğünde düşünme yetisinin sonsuzluğunu düşünür ve onaylar. Sonsuzluğu hissederse, duygu yetisinin sonsuzluğunu hisseder ve onaylar. Aklın nesnesi; kendini nesnel hale getiren akıldır, duygunun nesnesi; kendini nesnel hale getiren duygudur. Müzik için insanın hiçbir duyumu hiçbir duygusu yoksa eğer, kulağının dibinde esen rüzgarı, önünde şırıldayarak akan dereyi işitemediği gibi en güzel müzikte de hiçbir şeyiişitemez. Duygu insandaki en soylu en yetkin olan, yani tanrısal olan şeydir. Duygunun doğası tanrısaldır. Duygu tanrısal olmasaydı tanrısal olanı insan duygu vasıtasıyla nasıl anlayabilirdi? Duygunun fark ettiği ‘tanrısal öz’ aslında duygunun kendisine hayran kalan ve bağlanan kendi özünden başka bir şey değildir. Sevinçten coşup fazlasıyla mutlu olan duygudur. Burada Feuerbach’a göre Tanrı, saf, sınırsız, özgür duygudur. Duygu dini dışsal bir nesneye bağlayan bağnaz inanç anlamında, ateistçe; duygu nesnel, somut bir Tanrı’yı inkâr eder. Duygu (hissetmek) dinin temel organıdır. Tanrı’nın doğası duygunun doğasının ifadesinden başka bir şey değildir. Duygu,‘Tanrı’dır. Sadece duyguyu yok saymak, duygu açısından Tanrı’nın yok sayılmasıdır.[329]

Feuerbach insanı en üst gerçeklik olarak varsaymış[330] insandan kastının birey olarak insan değil, tür olarak insan olduğunu söylemiştir. Bu şekilde insan anlayışının dinin Tanrı’sının ve felsefenin Mutlak Tin’in yerine geçeceğini düşünmüştür. Çünkü bireyliğin sınırlarından ancak bu şekilde aşılır ve gerçek, somut,

---

[329] Ludwig Feuerbach, *The Essence Of Chirstianity,* Trübner and Co. Ludgate Hill, Second Edition, London, 1881, s. 6-11.

[330] Abdurrahman Aliy, “Ludwig Andreas Feuerbach’ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 26, Ekim 2014, s. 11-50: s. 37.: Akt. Von Gagern, Michael, Ludwig Feuerbach. Philosophie-und Religionskritik. München und Salzburg, 1970, s. 166:

yaşayan insana ulaşılır.[331]

Yıldırım, Feuerbach'ın felsefesinin ana temasının, Tanrı'nın insanileştirilmesi olduğunu, yani Tanrı'yı (teolojiyi), insana (antropolojiye) indirgemek olduğunu söyler. Yıldırım, Feuerbach'ın bu iddiasını özel bir insanı bazalarak değil bilakis 'insan türü' için yaptığını belirtir. Bu şekilde insana indirgenmiş ve somutlaşmış Tanrı'nın sonsuzluğu meselesini de çözmeye çalışmıştır.[332]

Onu ahlâk anlayışı insanın bu temel doğasında tanrılaşmış olan yetileriyle; akıl, irade, sevgi, Tanrı ve din inancıyla iç içegirmiştir denilebilir.

2.4.3.1.2. Feurbach'ın Ahlâkı Mutluluk Duygusuna Bağlı Olarak Mutluluk Amacıyla Açıklaması

Feuerbach, mutluluk duygusunu ahlâkın temeline koyar. Çünkü ona göre insanda mutluluğa doğru doğuştan gelen bir içgüdü vardır. Bu yüzden de bütün ahlâkın temelini oluşturmalıdır.[333] Ahlâki davranışların amacı ise mutluluktur.[334] Onun mutluluğu tanımlayışı; ihtiyaçları karşılayabilecek bir organizmanın yaşadığı sağlıklı, normal memnuniyet veya refah durumu olarak ve bireysel, karakteristik doğası ve yaşamını oluşturan içgüdüler[335] yani kişinin doğasının, duygularının ve refahının toplamı olarak, tanımlamıştır.

Feuerbach'ın mutluluğu yani 'yaşama isteğini' ahlâkın temel unsuru olarak

---

[331] Abdurrahman Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 26, Ekim 2014, s. 11-50: s. 37.: Akt. Akt. Feuerbach, Ludwig; Ludwig Feuerbach Samtliche Werke. Hrsg. Von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl. Zweite unveranderte Auflage. Frommann Verlag Günter Holzboog 1959-1962 ; kısaltması: SW (1959-1962), c.2 389f.:

[332] Tamer Yıldırım, "Ludwig Feuerbach Ve "Geleceğin Felsefesi: Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler" Üzerine", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi),* Sayı 12, Güz, 2011, s. 39-51: s. 50.

[333] Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefenin Sonu,* çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara,1992, s. 36-37.

[334] Abdurrahman Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 26, Ekim 2014, s. 11-50, s. 28.: Akt. L. A. Feuerbach, Der Eudaimonismus oder zur Moralphilosophie: Feuerbach, Ludwig; Ludwig Feuerbach Samtliche Werke. Hrsg. Von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl. Zweite unveranderte Auflage. Frommann Verlag Günter Holzboog 1959-1962; Kısaltması; SW (1959-1962), c. 10, s. 230-293: Von Gagern, Michael, Ludwig Feuerbach. Philosophie-und Religionskritik. München und Salzburg, 1970, s. 385:

[335] Todd Gooch, "Ludwig Andreas Feuerbach", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* (First published Mon Dec 9, 2013 substantive revision Thu Nov 17, 2016), (çevirimiçi)https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/ 1, Mayıs, 2019.: Akt."Zur Moralphilosophie" (1868), W. Schuffenhauer (ed.), in Braun, 1994: 353–430. No translation available. Kısaltması (M 366).

görme nedeni ahlâki amaç mutluluğun insanda oluşturduğu karakterdir. İnsanın karakteri de ahlâkın zeminini oluşturmaktadır. Şöyle ki; Feuerbach'a göre dindar insanın zihninde, kalbinde yazılı eserlerden toplanmış alıntılar kitabına benzeyen bir not ve anı defteri vardır. Tanrı, insanlar için, en yüce duyumlarının ve düşüncelerinin bir kitaba, kendisine sadık, en kutsal özlerin adını kaydettiği not ve anı defterine benzer. Duyumsamayan bir insan için duyumsamayan bir Tanrı boş, soyut, olumsuz bir Tanrı'dır. Yani hiç hükmündedir. İnsan için değerli olan onda yoktur. Feuerbach, dindar insanın, bir toplanma yeri (not ve anı defteri), bir amacı olduğu için ve bu amaç nedeniyle, ayağının altındaki zeminin de sağlam olduğunu söyler. Teorik ve pratik faaliyetin birliği olan amaca yönelik faaliyetler, insana, ahlâksal bir temel ve dayanak, yani karakter bağışlamıştır. Bu yüzden herkes bir Tanrı, yani nihai bir amaç belirlemek zorundadır. Nihai amaç; bilinçli ve istençli özsel bir yaşam duygusudur, (yani aynı zamanda mutluluktur). Dahice bir bakış, kendini bilmek demektir, doğanın ve ruhun insandaki birliği demektir. Nihai bir amacı olan kimse, kendi üstünde yer alan bir yasaya sahip olur. O sadece kendini sevk ve idare etmez, aynı zamanda sevk ve idare de edilir. Nihai amacı olmayanın ne yurdu vardır ne de mabedi. Feuerbach'a göre, en büyük felaket amaçsızlıktır. Amaç insanı kısıtlamaktadır ancak engeller erdem ustasıdır. Bir amaca sahip olan kişi, yani doğru ve özsel bir amacı olan kişi, akıl anlamında, hakikat anlamında bir dine sahip olmaktadır.[336]

Feuerbach'ta ahlâkın zemini olan karakter nihai amaçtan üretilmektedir. Kişinin mutluluğu, 'yaşam isteği' olan Tanrı, nihai bir amaçtır. Tanrı insanla yakından ilgilenmektedir ve insanın kurtuluşunu, mutluluğunu amaçlamaktadır, kişinin bahtiyar olmasını istemektedir. İnsan da bu durumda aynı şeyi ister. İnsanın çıkarı aynı zamanda Tanrı'nın çıkarıdır. Tanrı'nın insana olan sevgisi, insanın kendine olan sevgisi ve Tanrılaştırdığı sevgisinden başka bir şey değildir.[337] Eğer insan karakterini daha önceden Tanrı'nın içine taşımadıysa, Tanrı, zaten kişinin özü (Tanrılaşmış sevgi) değilse, insan kişiliğini bu Tanrı'dan üretemez.[338]

Tekrar ifade edecek olursak, Feuerbach'ta Tanrı insanın kendisinden bağımsız ve farklı gördüğü bir Tanrı olmayıp aslında varlığını borçlu olduğu

[336] Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü,* çev. Oğuz Özügül, Say, İstanbul, 2008, s. 106-107.
[337] Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü,* s. 153.
[338] Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü,* s. 160.

doğadır.[339] İnsan da bu doğanın ürünüdür.

"En yüksek iyi" Feuerbach'ta nasıl tarif edilmiş olabilir? diye sorduğumuzda, Feuerbach insanın 'yaşamını' 'en yüce iyi' olarak görmektedir.[340] "En yüce mutluluk" varolmaktır ve bütün mutlulukların bilinci varoluş bilincinde yatar. "En yüce insani değer" ise sevgidir.[341]

Nihai amaç; Tanrı, (mutluluk, yaşam isteği), ahlâkın temeli olduğunda insana olan etkisi nedir? diye soracak olursak;

Feuerbach'ın etiğinde insanın hem karakter hem de hakiki anlamda bir dine sahip olmasını sağlamaktadır diyebiliriz. Daha anlaşılır olması için, Feuerbach'ın insan doğası, din ve Tanrı ile ahlâk arasındaki ilişkiden ne anladığını açmamız gerekmektedir.

Feuerbach'ın ahlâkında mutluluğun, insan doğası, 'akıl', 'irade' ve 'sevgi' güçleri ile yakın ilişkisi vardır.[342] O ahlâkın temelinde en yüce mutluluk olan "öz olmayı/varoluşu", en yüce insani değer 'sevgiyi' görmektedir ve mutluluk insandaki bu sevgi yetisine bağlıdır. 'Sevgi' yetisi ise insanın varoluş bilinciyle, din ve Tanrı inancıyla doğrudan ilişkilidir. Ona göre kişi, tanrısal bir varlık olarak sevgiye inanır, çünkü kendini sever; Tanrı'nın bilge, iyiliksever bir öz olduğuna inanır. Çünkü kendindeki iyilikten ve anlayıştan daha iyi başka bir şey tanımaz; Tanrı'nın var olduğuna yani onun özne ya da öz olduğuna inanır - ister töz, ister kişi isterse herhangi bir şey olarak tanımlansın varolan şey özdür.- çünkü insan kendi olarak vardır ve kendisi özdür. Bu yüzden sevmekten, iyi ve bilge olmaktan daha yüce insani bir değer tanımaz. Aynı şekilde genel olarak varolmaktan, öz olmaktan daha yüce bir mutluluk da tanımaz. Zira bütün iyiliklerin, bütün mutlulukların bilinci kişideki öz-olma bilincine, yani varoluş bilincine bağlıdır. Tanrı kişinin varolan bir özüdür. Bunun nedeni onun kişi için bilge, kutsal, iyiliksever bir öz olmasıdır.[343]

Mutluluk gibi bir amacın ahlâka nasıl bir hizmeti olabilir? Bu amaç

339 Abdurrahman Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 26, Ekim 2014, s. 11-50, s. 47.: Akt. Von Gagern (1970), s. 263.;

340 Abdurrahman Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 26, Ekim 2014, s. 11-50, s. 46.: Akt. SW (1959-1962), C., 7, s. 434; Von Gagern (1970), s. 260; Salvador (1975), s. 79f.

341 Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü,* çev. Oğuz Özügül, Say, İstanbul, 2008, s. 54.

342 Ludwig Feuerbach, *The Essence Of Chirstianity,* Trübner and Co. Ludgate Hill, Second Edition, London, 1881, s. 3.

343 Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü,* çev. Oğuz Özügül, Say, İstanbul, 2008, s. 54.

olmadığında yani kişi özünden koptuğundaysa doğaya yabancılaşır, kendinden bağımsız Tanrılar üretir. Bunun nedeni korkularıdır. İnsan bu korkularını giderebilirse özüne dönecek ve mutluluğu yakalayabilecektir. Feuerbach'ta mutluluk arayışında ilk hareket noktası korkularla mücadeledir. Mutluluk amacı insanın korkularını yenmesine yardımcıdır.

İnsan, yaşamını 'en yüce iyi' olarak görmektedir. Bu nedenle Tanrı olmayı istemektedir, ancak olamayacağının farkındadır. İnsanın en yakından farkına vardığı şey ise doğaya olan bağlılığıdır. Korunmak, barınmak ve doymak için doğaya gereksinimi vardır.[344] Bu bağlılık duygusu insanın sonlu ve sınırlı olduğunun bilincini sağlar.[345] Sonsuz olma arzusu insanın yaşama sevgisinin temelini oluşturur; bireysel ölümsüzlük düşüncesini ise ölüm korkusu oluşturur.[346] Ölüm ve yok olma korkusu, insan bilincinin tanrılar ve tanrıçalar yaratmasına neden olmuştur.[347] Feuerbach'a göre tek başına korku Tanrı inancının temeli olamaz. Korku kalkınca bu inancın da yok olması gerekirdi, en azından gerektiği zaman ortaya çıkan bir fenomen gibi olması icab ederdi. Ancak tehlike karşısındaki korku, o tehlike ortadan kalktıktan sonra insan doğasına uygun olan 'mutluluğa' ve 'şükran' duygusuna dönüşür.[348] Korkuyla başlayan süreç formel şekil almış ve devam etmiştir. Korku, ölüm duygusudur, 'mutluluk' ise yaşama duygusudur.[349] İnsanın kendisinden bağımsız ve farklı gördüğü Tanrı aslında varlığını borçlu olduğu doğadır.[350] Teoloji spekülasyon halini aldığı için (insanı kendine ve doğaya yabancılaştırdığı için) Feuerbach, teolojinin asli görevine dönmesi için uğraşmıştır. Teolojinin asli görevi

---

[344]Abdurrahman Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 26, Ekim 2014, s. 11-50, s. 46.: Akt. SW (1959-1962), c. 7, s.434; Von Gagern (1970), s. 260; Salvador (1975), s. 79f.

[345] Abdurrahman Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 26, Ekim 2014, s. 11-50, s. 46.: Akt. Krş. Braun(1972), s.116f.;

[346] Abdurrahman Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 26, Ekim 2014, s. 11-50, s. 46.: Akt. SW (1959-1962), c. 7, s. 437ff.;

[347] Abdurrahman Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 26, Ekim 2014, s. 11-50, s. 46.: Akt. SW (1959-1962), c.7, s. 465.

[348] Abdurrahman Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 26, Ekim 2014, s. 11-50, s. 46.: Akt. Braun (1972), s. 120ff.

[349]Abdurrahman Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 26, Ekim 2014, s. 11-50, s. 47.: Akt. SW (1959-1962), c. 7, s. 38ff.

[350] Abdurrahman Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 26, Ekim 2014, s. 11-50, s. 47.: Akt. Von Gagern(1970), s.263.

antropolojidir.[351]

Mutluluk arayışı, insana yaşamında acıların üstesinden gelebilmesi için bir motivasyon oluşturur ve aynı zamanda insan yaşamını zenginleştiren birçok motive edici duyguların da ortaya çıkmasını sağlar.

Mutluluğa yolculuk, sonlu, bedensel konunun etkilendiği ve 'siyasi vahşet ve despotizm'[352] içerebilen çok sayıda acı limitinin üstesinden gelmeye doğru insanı motive edici bir harekettir. Her belirli içgüdü mutluluğa giden yolculuğun bir tezahürüdür ve farklı bireysel duygular, insanların mutluluklarını aradıkları farklı nesnelerden sonra adlandırılmaktadır.[353] Feuerbach, açıktan içgüdüleri bilinçatına bağlamaz ancak içgüdüleri iradenin ve bilincin temeli olarak tahmin eder. Eylem nasıl ortaya çıkmaktadır? Eylem, değişmiş koşullarda kendini yeniden konumlandırabilecek çatışmalı duyguları bastıran baskın bir güdüden doğmuş, bu baskın duygunun başarılı olduğu güçten kaynaklanmıştır. Feuerbach sağlıklı ve sağlıksız içgüdülerin arasında ayırım yapmıştır ancak standardı ve ölçüsü hakkında bir şey söylememiştir. Duyguların karşılanamaması çeşitli hoşnutsuzluk, acı ve hayal kırıklıklarına yol açmaktadır.[354]

İnsanın mutluluk amacı onun hayal kırıklıklarından, hoşnutsuzluğundan kurtulmasının yolunu da açar. En önemli duygu ile insan birçok olumsuz duygularından kurtulur ki bu en önemli duygu sevgidir. İnsan sevgisidir. Tanrı insanları sevdiğinde insan Tanrı'nın yüreği olur ve insanların refahı, insanın kendi içinde hissettiği en büyük sorun haline gelir. İnsan Tanrı'nın nesnesiyse eğer, o zaman insanın kendisi de Tanrı'da nesne olur. Tanrı'nın insanlara duyduğu bu sevgi,

---

351 Abdurrahman Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 26, Ekim 2014, s. 11-50, s. 47.: Akt. SW (1959-1962), c. 7, s. 512f.; Krş. Salvador (1975), s. 84f.;

352 Todd Gooch, "Ludwig Andreas Feuerbach", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* (First published Mon Dec 9, 2013 substantive revision Thu Nov 17, 2016), (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/ 1, Mayıs, 2019.: Akt. Vorlesungen über das Wesen der Religion = GW *v. 6* = Lectures on the Essence of Religion, *trans. R. Manheim,* New York: Harper & Row, 1967. Kısaltması, (VWR 61 / 50).

353 Todd Gooch, "Ludwig Andreas Feuerbach", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* (First published Mon Dec 9, 2013 substantive revision Thu Nov 17, 2016), (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/1, Mayıs, 2019. Akt. "Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit" (1866) = GW v. 11, 53–186. No translation available. Kısaltması, (SM 70)

354 Todd Gooch, "Ludwig Andreas Feuerbach", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* (First published Mon Dec 9, 2013 substantive revision Thu Nov 17, 2016), (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/ 1, Mayıs, 2019.: Akt. "Zur Moralphilosophie" (1868), W. Schuffenhauer (ed.), in Braun, 1994: 353–430. No translation available. Kısaltması (M 367)

dinin temeli olarak görülen, insanın en yüce özü olarak nesnelleştirilen insanın kendine duyduğu sevgidir. Bu nedenle Feuerbach'ta en yüce olan şey insan sevgisidir.[355]

Feuerbach'ta Tanrı cisimleşmiştir ve Tanrılığından insanlara duyduğu sevgi nedeniyle vazgeçmiştir. Tanrı, insanlar yüzünden insanlaştığı, insan son amaç, tanrısal sevginin nesnesi olduğu zaman, değer olarak insan yüceleşir. Tanrının insana olan bu sevgisi, insanı seven bir kişiye dönüştürür. Yani Tanrı'nın insana duyduğu sevgi, insanın Tanrı'ya duyduğu sevginin nedeni olmaktadır. Feuerbach, Tanrı'nın içinde ve Tanrı'da sevgiyi sevmektedir, yani insanlara olan sevgiyi sevmektedir. Kişi, Tanrı'nın insanları sevdiği sevgiyle sever, ona taparsa, insan sevgisi oluşur. Tanrı dolaylı yoldan insan sevgisine dönüşür. Tanrı insanları seviyorsa insan Tanrı'nın içeriğidir. İnsanın sevdiği şey en içindeki varlığıdır. Sadece 'sevgi' insanın kalbidir. İnsanın sevdiği şey kalbidir, kendi içeriği, özüdür. Sevdiği şey olmadığında insan nedir ki![356]

Feuerbach'a göre, kişi kendi özüne döndüğünde mutluluğu ve huzuru da yakalayacaktır. Ancak bu diğer insaların refahını nasıl etkileyecek ve toplumsal yasa haline nasıl gelecektir?

İnsanları görmemezlikten gelmek dini de görmemezlikten gelmektir[357] - ki onun için din ahlâktan öte bir şey de değildir.- bu durumda insanları yadsımak ahlâkı da yadsımak anlamına gelir. Halbuki insanın ahlâksal yetkin bir özü vardır, ki Feuerbach'a göre bu vicdandır; insanın düşünce ve zihniyetinin yargıcı, yasa koyucudur. Yalnız bu ahlâki yetkinlik doğaya bağlı değildir, insanın iradesine ve sevgi gücüne bağlıdır.

Hristiyanlığa göre, duyum ya da aklın göstergesi 'ahlâksal yetkinlik' göstergesidir. Ancak ahlâksal olarak yetkin öz, Tanrı, öznel ahlâklılığın gerçekleşmemiş düşüncesinden, kişileştirilmiş yasasından,[358] insanın mutlak öz olarak koyulmuş akılsal özünden, insanın kendi özünden başkası değildir; nitekim ahlâksal Tanrı insanlardan kendisi gibi olmasını ister: Tanrı kutsaldır ve sizler de Tanrı gibi kutsal olmalısınız!; yani Feuerbach göre, insanın ahlâksal özü; vicdanı gibi

---

[355] Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü,* çev. Oğuz Özügül, Say, İstanbul, 2008, s. 100.
[356] Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü,* s. 99.
[357] Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü,* s. 85.
[358] Feuerbach, Kant'ın bile *Felsefi Din Öğretisi Üstüne Dersler*, s. 135 de bu durumu birkaç defa dillendirdiğini söyler. "Tanrı neredeyse ahlâk yasasının kendisidir fakat kişi olarak düşünülmüştür" dediğini aktarır: Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü,* çev. Oğuz Özügül, Say, İstanbul, 2008, s. 88.

olması gerekir. Aksi durumda insan Tanrısal özün karşısında nasıl titreyebilir? Kendini nasıl itham edebilir? Bu özü en içten gelen düşünce ve zihniyetinin bir yargıcı haline nasıl getirebilir? Feuerbach'a göre, vicdanıyla. Ancak burada şöyle bir sıkıntı vardır: Akıl yönüyle yetkin bir öz bilinci, soyuttur. Bütün antropo-tutkuculuklardan yalıtlanmış öz bilinçtir. Bu insanı duyarsız ve ilgisiz hale getirir. Kişi özle kendi arasındaki mesafeyi ya da eksikliği hisseder. Bu acımasız bilinç, insanın kişisel değersizliğinin duyarlı, ahlâksal değersizliğinin bilincidir. İnsanın mekan ve zaman içindeki sınırlılığının aksine Tanrısal mutlak güç insanı incitmez, çünkü mutlak güç insandan mutlak kadir olmasını, sonsuzlukta sonsuz olmasını emretmez. Yalnız burada insan, ahlâksal yetkinlik bilincine, onun aynı zamanda insan için bir yasa olduğunu bilmeden ulaşamaz. Ahlâksal yetkinlik, en azından akılsal bilinç için, doğaya değil sadece iradeye bağımlıdır. O bir irade-yetkinliğidir. Ahlâksal yönden 'yetkin öz' tasarımı sadece teorik değildir. Tersine irade insanı eylemde bulunmaya yönlendirir. Bu insanı kendisiyle gerilime sokan bir tasarımdır; çünkü yetkin öz (vicdan), insana ne olması gerektiğini söylediği gibi tatlı dil kullanmadan-direkt insanın yüzüne ne olmaması gerektiğini de söyler. Din insanın kendi özünü farklı bir öz olarak kendi karşısına çıkarır. Bu farklı öz dışlanmış, kınanmış, lanetlenmiş kişisel bir özdür. Feuerbach'a göre insanın kendisiyle, yetkin özü arasındaki bu anlaşmazlık, değersizlik duygusu, kalben giderilebilir; sevginin en yüce mutlak güç ve gerçeklik olduğu bilincine varılarak, yani Tanrısal özü yalnız ahlâk yasası olarak değil, aynı zamanda kişiyi seven, candan, kendisi öznel insani olan bir öz diye görerek giderilebilir. Akıl sadece yasanın kesinliğine bakar ve ona göre yargıya varır, buna karşın kalp uyum sağlar, makuldür, hoşgörülüdür, saygılıdır. Yasa insan için tek başına yeterli değildir. Yasa mahkûm ederken kalp günahkârlara bile merhamet gösterir. Yasa kişiyi sadece 'soyut öz' olarak görür, kalp ise 'gerçek öz' olarak yorumlar. Yasa insanları boyunduruğu altına alır, sevgi ise insanları özgür bırakır. Sevgi Tanrı'nın kendisidir ve sevgi dışında Tanrı yoktur. Sevgi zayıfı güçlendirir, güçlüyü zayıflatır, yüksektekini indirir, alçaktakini yükseltir, maddeyi idealleştirir, ruhu maddileştirir. Sevgi, ruh ile doğanın Tanrı ile insanın gerçek birliğidir. Sevgide sıradan doğa ruh, seçkin ruh da doğa olur. Sevmek demek ruhdan dolayı ruhun, maddeden dolayı maddenin iptal edilmesidir. Bundan dolayı Feuerbach'a göre, sevgi maddeciliktir; maddi olmayan sevgi bir saçmalıktan ibarettir. Ancak Feuerbach burada tamamen katı bir materyalist değildir. Ona göre aynı zamanda soyut idealist kişi, uzaktaki nesneye duyduğu sevgi ve özlemle

istemeden duyumsallığın hakikatini de güçlendirir. Bu durumda sevgi doğa idealizmidir; sevgi ruhtur. Sadece sevgi bülbülü şarkıcı yapabilir.[359]

L.Feuerbach, özel bir kişiden ayrılmış 'duyarsız ahlâka' karşıdır ve kaynağını gerçek bir kişiye aktarır. Onda ahlâk bir kişinin diğeriyle olan gerçek pratik ilişkisidir. Fuerbach akıl ahlâkının olasılığını duygularla bir ilişkilendirme yapmaksızın kabul etmez. O soyut olanı değil gerçek olanı savunur. Maddiliği kendinden kazanan maddi olmayan spekülasyonu kesin olarak reddetmiş ve 'tek bir duyu' gerçeğini doğrulamıştır. Spekülatif ahlâkı reddetmiştir. Onun için Tanrı, ruh, içi boş soyutlamalardır. Teolojinin gerçek anlamı ise antropolojidir. Doğanın insan nesnesiyle ilahi olan arasında fark yoktur. Onlar aynıdır. Feuerbach'a göre, Tanrı insanın doğasına sahiptir. Başka bir deyişle, Tanrı tamamen insan özelliklerine ve niteliklerine sahip olan sembolik bir görüntünün çeşididir. Tanrı'yı aşkın bir varlık olarak reddeder ama dini reddetmez. Ona göre, dinsiz olmak sadece kendini düşünmek anlamına gelirken dine sahip olmak demek, diğerleri hakkında düşünmek demektir. Onun amacı dinden vazgeçmek değil dini geliştirmektir. Dinin gerçek özü insanın doğasında yatmaktadır. Din insanın doğrudan doğasıdır. Feuerbach'ın dini, insanın bilinçliliğinin oluşumunda gerekli ve mantıklı bir adımdır. Bu onun genel özelliğidir, çünkü hayvanların dini yoktur. Tanrıların insanların imajı ve benzerliği ile yaratılmış olması, tarihte gerçekliğinin temeli olan dini bilincin anlam ve değerinin kökenidir. Feuerbach'a göre, Tanrı insanın özüdür. Din, Tanrı'yı sevmeye teşvik eder. Ona göre din ahlâktan öte bir şey değildir. Şöyle ki, Tanrı insanın özüdür, yani insanın nitelikleri ve özelliği Tanrısaldır. Din ise Tanrı'yı (yani insanın özünü) sevmeye teşvik eder. Böylece din, ahlâkın özü olan sevgiyi insanoğluna vaaz etmiştir. Fuerbach'a göre Tanrı insan özüyse eğer, insanın insana olan sevgisi de dindir. Eğer sevgi dinin özü ise inanç onun bilinçli şeklidir. Sevgi, insanı ve Tanrı'yı tanımlar ve insanla insanı ve insanoğlunu birleştirir. Sadece sevgi, Feuerbach için ahlâkın, aynı zamanda dinin temeli olma hakkını saklı tutar.[360]

İnsan davranışları bu ahlâki amaçtan nasıl doğmaktadır? diye sorulduğunda Feuerbach'ın ahlâki amacın kişiyi motive edici yönü ve vicdanın rolü üzerinde durduğu söylenebilir.

---

[359] Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü,* çev. Oğuz Özügül, Say, İstanbul, 2008, s. 87-90.

[360] Serhiy Yaremchuk, "I. Kant And L. Feuerbach About Moralıty And Religion As The Basis Of Spiritual Formation Of A Man," *Lviv Polytecnic National University, Філософські науки, (Felsefi Bilimler),*C., 1, No. 1, 2015, s. 61-64: s. 63-64.

Dinin temel görüş açısı pratik olup, özneldir. Dinin amacı (yani ahlâkın) insanın esenliği, kurtuluşudur. İnsanın Tanrı ile kurduğu ilişki aslında kendi kurtuluşu ile olan ilişkisinden başka bir şey değildir. Tanrı ruhun gerçekleştirilmiş kurtuluşudur ya da insanın bahtiyarlığını gerçekleştirmeye yarayan sınırı olmayan bir güçtür.[361] Yani din insanın aslında kendi özüne olan davranışıdır.[362] Dinin özü de Tanrı olup[363] Tanrı da insanın amprik özü ya da duyusal varoluşu olmaktadır. Tanrı (amaç) insanlardan kendisini gerçeklikte arayıp bulmasını talep eder. Kişileri duyusal tasarımlarla ve savlarla donatır. Bunları yerine getirmediğinde insan, duyusal tasarımlarla çelişen deneyimlere uymaya başlar. O zaman bu tanrısal amprik varoluşu görmezden gelirler.[364]

İnanan bir kişinin vicdanına seslenen şey sadece ahlâktır. Kişi kendini iyileştirmediği sürece inancı da bir hiçtir. Sevgisiz bir inancın, motive edici gücü sevginin nesnesi, ahlâkın temeli olan insan değildir. Sevgisiz bir inancı benimsemiş bu kişi iyiliği iyilik için, yani insan için yapmaz. Tanrı'ya minnettar olduğu için yapar. Günah işlemek kurtarıcısını tahkir ettiği için kaçınır. Burada erdem kurban kavramında gizlidir. Tanrı kendisini insan için feda etmiştir. Kendini insana indirgemiştir. Şimdi de insan kendini feda etmelidir. Katoliklik feda eylemleriyle doludur. Cinsiyetler arasındaki sevginin reddedilmesi gibi, bakirelik en büyük erdem olur. Bu sevgisiz inanç biçimi erdem olmayan şeyi erdem haline getirmiştir.[365] Oysa inanç Tanrı'nın bağımsızlığına tutunduğunda sevgiyi fesheder. Tanrı sevgidir demek, Tanrı kendi için hiçbir şey demektir. Kim severse bencil bağımsızlığından feragat eder. Sevdiğini varoluşunun vazgeçilmezi yapar. Feuerbach Hristiyanlıkta sevginin inanç tarafından lekelendiğini savunur. Hristiyan inanç, sevgiyi sınırlandırmıştır. Gerçek sevgi değildir. Çünkü sevgi kendisinden başka yasa tanımaz. O kendisi nedeniyle tanrısaldır. O sadece kendisi aracılığıyla temellendirilebilir. İnanca bağımlı (kilise) bir sevgi, hoşgörüsüz, sahte bir sevgidir ve inancın nefretini de gizler, inanç zedelenmediği sürece iyidir. Kişi inanç uğruna vuku bulan nefret eylemlerini de sevgi eylemleri diye yorumlar. Sevginin Hristiyanlığa özgü olmadığı da tarihsel olarak çoktan kanıtlanmıştır. Feuerbach'a göre evrensellik sevginin özünde yatar.[366]

---

[361] Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü,* çev. Oğuz Özügül, Say, İstanbul, 2008, s. 249.
[362] Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü,* s. 263.
[363] Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü,* s. 250.
[364] Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü,* s. 267.
[365] Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü,* s. 333- 334.
[366] Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü,* s. 334-338.

Mutluluk arayışı da evrensel yasaya hizmet eder.

Feuerbach kötü olana da değinir. Şeytan yani kötülük iyilik gibi iradeden kaynaklanmamaktadır. Kötülük özden kaynaklanan olumsuz olandır. Tanrı yani iyilik de bilinçli olan iradeden gelmemektedir. Şeytan iradi olmayan, açıklanamayan 'şer', Tanrı iradi olmayan açıklanamayan 'iyi' olandır. Her ikisinin de kaynağı birdir ve sadece nitelikler farklı ve karşıttır.[367]

Kişisel mutluluğun toplumsal mutluluğa nasıl hizmet etmekte olduğu sorulduğunda ahlâkın bir diğer amacı karşımıza çıkar. Feuerbacha'a göre, kişisel mutluluğun yanı sıra ahlâkın bir amacı da ahlâki bir topluluğun çeşitli bireylerinin mutluluğunu sürdürebilmesini uyumlu hale getirmektir. Bu uyum gerçekleştiğinde kişinin düşünsel ve duygusal doğru eylemlerinin ortaya çıkmasına neden olur.

Tek başınayken bir kimse kendinden ve farktan yoksun bir şekilde var olur ve doğanın içinde kaybolup gider. Doğanın içinde tek başına bir insan ne kendini insan olarak ne de doğayı doğa olarak kavrayabilir. İnsanın ilk nesnesi yine insandır. İnsana evren bilincini evren olarak açan doğa duygusu sonradan ortaya çıkan bir üründür. Bu duygu insanın kendinden yalıtlanmasıyla ortaya çıkar. Bu şu anlama gelmektedir; evren bilinci 'Ben için Sen' bilinci aracılığıyla dolayımlanmıştır. Bu sayede 'insan, insanın Tanrısı' olmuştur. İnsan var oluşunu doğaya, insan oluşunu da insana borçludur. Başkaları olmadan fiziksel olarak başaramadığı şeyi zihinsel olarak da başaramamaktadır. Dört el iki elden daha çok şey yapar, dört göz iki gözden daha çok şeyi görür. İnsan gücü tekil olduğu zaman kısıtlı, birleştiği zaman sınırsız bir güç haline dönüşür. Tek tek kişilerin bilgisi sınırlıdır ama akıl, bilim, insanların ortaklaşa faaliyetidir ve sınırsızdır. Duyumdan, akıldan, farklı olarak nükte, şaka, keskin zeka, fanteziler, duygular, yani tüm ruhsal güçler tekil bir öze ait değildir, tüm insanlığın güçleri olmaktadır. Sadece insanın insana dokunduğu yerde nükte ile keskin zeka alevlenmektedir. Bu nedenle kırsaldan ziyade şakacı kişilikler kentlerde daha fazladır. İnsanın insanda güneşlendiği ve ısındığı yerde duygu ve fanteziler ortaya çıkar. Ancak ortak edim olan sevgi karşılık göremezse insanda en büyük acılara yol açar ki bu da şairlerin ilham kaynağını oluşturmaktadır. Bütün bunlara ek olarak, sadece insanın insanla konuştuğu yerde karşılıklı diyalogta akıl oluşmaktadır. Sormak ve cevaplamak ilk düşünsel edim (eylem) olmaktadır. Düşünmek iki kişiyi gerektirir. Bu sayede ilk defa insan yüksek seviyede bir görüş şeklinde ikileşir (Ben

[367] Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü,* s. 253.

ve Sen), böylece kendisi için toplumda başkasının rolünü de oynayabilir.[368] Feuerbach'ın ideal insanında kişi kendi için gerekli olanın başkası içinde gerekli olduğunun farkındadır.

Özetle; Feuerbach'ın ahlâkı mutluluk amacı (Yaşama duygusu: Tanrı) ile gerekçelendirmeye çalışırken psikolojinin kavramlarından yola çıktığını ve ahlâkı, insan eylemlerini motive edici mutluluk duyguları (içgüdüler), refah durumu ve insanın sosyal ilişkileriyle izah etmeye çalıştığını ifade ettik. İnsandaki bu duygular doğuştandır. Ancak bu duygu kendi dışında bir Tanrı tarafından değil, doğanın ürünü tarafından insana verilmiştir. Onun etik anlayışı materyalisttir. Birey yaşamayı istediğinde, yani mutluluğu istediğinde kendisi dışındaki insanın da mutluluğunu istemelidir. Feuerbach'ın ahlâk anlayışında insan diğer insanlarla ilişkiye girmediği sürece ahlâk ortaya çıkmayacaktır. Çünkü mutluluk arayışının ortaya çıkardığı korunma, cinsellik, bilgilenme, eğlence, faaliyette bulunma, gibi doğal ihtiyaçlar bunu gerektirmektedir. Bu yüzden kişinin mutluluk arayışı bütün toplumu kapsayan genel bir sevgiyi de ortaya çıkaracaktır.

Feuerbach'ın temellendirmede kullandığı nihai amacın kendisinin Tanrısal olması, Tanrısal olanın en nihayetinde doğanın kendisi olması, nihai amaç mutluluğun etkilediği temele işaret etmektedir. En temelde doğa yasalarının kendisi bulunmaktadır. Bu doğa insanı da var eden güçtür. İnsan doğasına (özüne) yönelmeyi en nihai amaç "mutluluk" isteği ile gerçekleştirebilmektedir, insan burada özündeki mutluluk içgüdüleri ile karşılaşmaktadır. Mutluluk duygusu ise Tanrı ile eş anlamlıdır. Kişi kendini Tanrının özünde tanımladıkça, gerçek sevgiyi fark edecektir. İnsan Tanrısal olanı, Tanrısal bir öz taşıyan insanı severek ve insanlarla ilişki kurarak oluşturdukça insanın ahlâkı (dini) yani karakteri de biçimlenmektedir.

İkinci bölümde filozofların etikle alakalı düşüncelerini özetlersek; incelediğimiz düşünürlerin ahlâkın kaynağı olarak neyi ele aldıklarına baktığımızda, R. Dawkins ve J.P.Sartre'nin etiğin kaynağına dönük bir açıklamaya gittiklerini görürüz. Richard Dawkins temellendirmesinde insan davranışlarını insanın bencil genine (doğasına) bağlar. Özgecilliği ise kişinin hem doğasında bir parça bulunan hem de sonradan eğitim yoluyla kişinin kazanması gereken bir özellik olarak görür. Dawkins, toplam faydayı doğru bulmaz; türün hayrı için yapılan davranışların yanlış

[368] Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü,* s. 129-130.

ve politik olduğunu söyler.[369]

J.P.Sartre'de ise eylemin temeli varoluş gerçeğidir, yani 'özgürlüktür' denilebilir. Sartre bütün eserlerinde insan özgürlüğünü ele alır. Bu mutlak bir özgürlüktür. Ondan doğan sorumluluk da mutlaktır. Ancak bu temel üzerine olan ahlâki açıklamaları tamamlanmamıştır.

L.Feuerbach temellendirmesini ahlâki amaç 'mutluluk' ile yapar. Amaç mutluluktur, yani yaşam isteğidir, yaşam isteği Tanrısal olanı istemektir. Kaynak ise insan duygusu, yani insanın özü olan doğasıdır. İnsanın doğası Tanrısal olandır. Tanrı sevgisidir. Bu amaç, insanın duygularını da motive eder ve evrensel olan sevgi kişinin karakterini biçimlendirir. Bu karakter ahlâkın temelidir ve insanın aynı zamanda toplumsal refahını da etkiler.[370]

Sam Harris temellendirmesini ahlâkın amacı 'esenlik' ile yapar.[371] Esenlik, doğa ile insan arasında bir bağlantı oluşturmaktadır. Bu bağlantı da kaynak olan bilince bir şekilde bağlanmaktadır. Ancak esenliğin kaynağı bilinç tanımlanmamıştır. Buradaki esenlik bireyin ve toplumun menfaati ve aynı zamanda mutluluğu ile yakından ilişkilidir.[372]

Bertrand Russell temellendirmesini ahlâkın amacı 'arzuların tatmini' ile yapmaktadır. Onun anlatımlarında ahlâkın amacı, arzulardır, arzular ahlâkın kaynağı olan duyguları etkiler ve bu duyguların sahibidir. Aynı zamanda duygulardan da 'haz ve acı' güdüsü çıkmakta ve arzuların temelini oluşturmaktadır. Arzuların tatmini ise iyi olandır. Russell'da ahlâkın temel amaçlarından biri de kaçınılmaz olan ve yok edilemeyecek olan arzu çelişmelerini hafifletmektir.[373]

Ateist filozofların ahlâki temellendirmede kaynaktan ahlâki doğrulukları çıkarırken ve ahlâki amaçlardan da değerleri türetmeye çalışırken başvurdukları

---

[369] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 27.

[370] Abdurrahman Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın "Yeni Felsefe"si ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 26, ekim 2014, s. 11-50: s. 28.: Akt. L. A. Feuerbach, Der Eudaimonismus oder zur Moralphilosophie: Feuerbach, Ludwig; Ludwig Feuerbach Samtliche Werke. Hrsg. Von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl. Zweite unveranderte Auflage. Frommann Verlag Günter Holzboog 1959-1962; Kısaltması; SW (1959-1962), c. 10, s. 230-293: Von Gagern, Michael, Ludwig Feuerbach. Philosophie-und Religionskritik. München und Salzburg, 1970, s. 385.

[371] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 21.

[372] Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 19-23.

[373] Bertrand Russell, *Etik Toplum Siyaset*, çev. Funda Sezer, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 73.

kavram ve ilkelere değinecek olursak;

Ateist filozoflar genel olarak ahlâki doğru olarak ne yapmalıyız? Sorusuna 'iyi' eylemler, 'mutluluk' veren eylemler ve 'menfaate' uygun eylemler ile cevap vermeye çalışmışlardır. Menfaat için olan eylemleri doğru kabul edenler olduğu gibi mutluluk için yapılan eylemleri doğru kabul edenler ve iyilik fikri için yapılan eylemleri doğru kabul edenler kendi aralarında ahlâki doğruların temelinin ne olacağını tartışmışlardır. Dawkins'te bencil doğadan türeyen şey bireyin çıkarına hareket etmesidir. Sartre'de insanın varoluş gerçeğinden/özgürlüğünden türeyen şey sorumlu eylemidir, seçme özgürlüğüdür.

Sam Harris, ahlâki doğrulukların 'iyi'nin Platonik biçimi gibi, bilinçli varlıkların deneyiminden bağımsız bir şekilde varolduğunu kabul etmediği gibi eylemlerin özünde yanlış olduğunu da kesinlikle kabul etmez. Mesela, bir çocuğun karnını yarmak her zaman kötü değildir, acil ameliyata alınması gerekebilir.[374] Ona göre, ahlâki doğrulukların amacı esenliktir. Esenlik tanımını yapmadığı için açık ve net olarak ne anlatmak istediği belirsiz kalmıştır. Esenlik fiziksel sağlık gibi bir şeydir. Kesin tanımı yapılamasa da kesinlikle gerekli bir kavramdır. 'İyi' ise esenliği destekleyen şeydir.[375]

Harris, sonuççu açıdan değerlerin başlangıç noktasını şöyle belirler: Değerlerle yani doğru ve yanlış; iyi ve kötü ile ilgili soruların tamamı, bu değerleri tecrübe etme ihtimaline dayalı olmaktadır. Deneyime dayalı potansiyel sonuçlar - mutluluk, acı, sevinç, çaresizlik, vb. olmadan değerler hakkında konuşmanın da bir anlamı yoktur. Bu nedenle, herhangi bir eylemin ahlâki açıdan gerekli veya kötü ya da zararsız olduğunu söylemek, bu eylemin bilinçli canlıların gerçek ya da potansiyel yaşamlarında doğuracağı sonuçlar hakkında (dile getirilmeyen) iddiada bulunmak demektir. Harris bu kuralı bozan hiçbir istisna ile karşılaşmadığını söyler. Dinin kendi içinde bile davranışları ve bunun sonuçları yatmaktadır. Genel esenliğimize katkıda bulunan ruh halleri ve bir takım etkenler (mutluluk, merhamet, nezaket..) olduğu gibi, esenliğimizi azaltan ruh halleri ve bir takım etkenler de (zalimlik, nefret,..) vardır. Bu nedenle, belirli bir eylemin ya da düşünce şeklinin herhangi birinin ya da bir diğerinin esenliğini ne yönde etkileyeceğini sormak anlamlıdır ve

[374] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 47.
[375] Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s. 21.

Harris, zamanla bu etkilerin biyolojisi hakkında öğreneceğimiz çok şey olduğunu da söyler. Kitabın başında dikkat çektiği husus; her ne kadar bilim insanları ve felsefeciler bu konudan uzak dursa da, ahlâkın, bilinç sahibi varlıkların mutluluğu ve acılarıyla ilgili gerçeklerle doğrudan ilişkilendirilebileceğidir.[376] Esenliğe, sonuççu açıdan yaklaşan Sam Harris, bu yaklaşımın getirdiği sorunun büyüklüğünün de farkındadır; herhangi bir eylemin etkilerinin iyi mi yoksa kötü mü olacağına tam karar verilememektedir. Başka bir sorun da şudur; insanların çıkarlarının çatışması ve mutluluk anlayışlarındaki farklılıkların varlığıdır.[377] Bu sorunların üstesinden gelebilmenin çaresi ise, insanların esenliğini yansıtacak ve daha derinlikli anlaşılmasını sağlayacak bir yapı oluşturulmasıdır.[378] Sam Harris'ten mutluluk ve esenlik noktasında tamamen farklı düşünen isim etiği doğal bilimler içinde görmeyen Russell'dır.

Bertrand Russell sonuçtan değil arzu ve isteklerden hareket eder. Yani, bilimsel ve biyolojik açıdan değil, değer felsefesi ve psikolojik açılarından yaklaşır. Russell'a göre, bir şeye, yalnızca etkileri için değil de tamamen kendisi için değer biçilirse o şey, Russell'ın kullanmayı arzu ettiği biçimiyle 'iyi'dir. İlaç faydalıdır ama iyi değildir. Şarap iyidir ama faydalı değildir. Belirli bir gidişatın var olması veya var olmaması arasında seçim yapmak zorunda olduğumuzda, bunun etkilerini pek tabii olarak hesaba katmamız gerektiğini söyleyen Russell, gidişatın ve aynı şekilde etkilerinin her birinin kişiyi onu seçmeye ya da seçmemeye yönlendiren içkin nitelikleri olduğunu söyler. İnsanın seçmeye yöneldiğinde 'iyi' ve reddetmeye yöneldiğinde 'kötü' dediği şey işte bu içkin nitelik olmaktadır. Menfaatçiler hazzın tek iyi ve acının tek kötü olduğunu savunmaktadır. Russell da bu kelimeleri benzer biçimde kullanır; çoğu haz 'iyi', çoğu acı 'kötü'dür.[379]

Russell arzular olmasaydı iyi ve kötünün karşıt tezini de kişinin düşünemeyeceğini söyler; kişi acı çektiğinde bundan kurtulmak, haz duyduğunda bunu uzatmak ister. Özgürlüğün kısıtlanması ise kişiyi sinirlendirmektedir. Hareketlerinin kısıtlanmaması insanı memnun eder. Buradan hareketle Russell, 'iyinin' tarifinin beraberinde 'arzunun' tarifini de getirmesi gerektiğini söyler. Bir

---

[376] Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s. 98-101.
[377] Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s. 105.
[378] Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* s. 109.
[379] Bertrand Russell, *Etik Toplum Siyaset*, çev. Funda Sezer, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 63.

oluş arzuyu tatmin ettiğinde ‘iyi’dir. Daha net ifadeyle ‘iyi’ arzunun tatminidir.[380] Etiğin amacı da ‘arzuların tatmini’ olmaktadır. Ancak, bazı arzular kötü olabilir ve arzular çatışabilir, arzular bir araca da dönüşebilir. Birbirlerine karşı yardımsever duygular besleyen kişilerin arzuları uyumludur ancak kötü niyet besleyenlerin arzuları çatışır, uyum sağlanamaz. Arzular uyumlu olursa toplamda daha fazla arzu tatmin olacaktır.[381] İyi ve kötü şiddetli bir ağrının hafif bir ağrıdan daha kötüye doğru giden ağrısı gibi derece meselesidir. Doğru davranış kanıtlara bakıldığında iyinin kötüye ağır bastığı veya kötünün iyiden hafif geldiği bir denge yaratma ihtimali yüksek olan bir şeydir. Kısaca, Russell’da arzuların tatmini, yani iyi (haz duygusu), mutluluğu da beraberinde getirecektir.

Feuerbach da ahlâki davranışların amacı olarak ‘mutluluğu’ işler.[382] Ancak ‘mutluluk için’ ‘mutluluk üzerine’ olan yazılarını tamamlayamadan, tam temellendiremeden vefat etmiştir. Gooch, onun son dönemlerinde ‘içgüdü’ ‘mutluluk’ ‘duyum’ ve ‘irade’ kavramlarını ele aldığını, ‘maneviyat ve materyalizm’ üzerine çalıştığını söyler.[383] İnsanın ahlâki davranışlarının nihai amacı, kişinin yaşama duygusu, mutluluğu yani Tanrı sevgisidir. Bu amaç peşindeyken kişinin Tanrı bilinci oluşmakta, karakteri de buna göre şekillenmektedir. Kişinin duyguları genel olarak; bireyseldir ve kişinin yaşamını oluşturan güdülerdir. Bunlar insanın özel duygularıdır ve hem bireysel hem de toplumsal refahıyla ilgilidir. Özel duygular; ‘kendini koruma’‘cinsel güdü’‘eğlence güdüsü’‘etkinlik güdüsü’ ve ‘bilgi edinme güdüsü’dür.

Mutluluk ve esenlik kavramlarını ‘iyi’ kavramıyla açıklayan filozoflar bu ‘iyi’ kavramını da en son noktada ‘haz’ ve ‘çıkar’ ile açıklamışlardır.

Ateist filozofların mutluluk ve esenlikle beraber seyreden bir başka amaçları

---

[380] Russell, *Etik Toplum Siyaset,* s. 68.
[381] Russell, *Etik Toplum Siyaset*, s. 71-72.
[382]Abdurrahman Aliy, “Ludwig Andreas Feuerbach’ın “Yeni Felsefe”si ve Din Eleştirisi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 26, Ekim 2014, s. 11-50: s. 28. Akt. L. A. Feuerbach, Der Eudaimonismus oder zur Moralphilosophie: Feuerbach, Ludwig; Ludwig Feuerbach Samtliche Werke. Hrsg. Von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl. Zweite unveranderte Auflage. Frommann Verlag Günter Holzboog 1959-1962; Kısaltması; SW (1959-1962), c. 10, s. 230-293: Von Gagern, Michael, Ludwig Feuerbach. Philosophie-und Religionskritik. München und Salzburg, 1970, s. 385.
[383] Todd Gooch, “Ludwig Andreas Feuerbach”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (First published Mon Dec 9, 2013 substantive revision Thu Nov 17, 2016), (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/ 1, Mayıs, 2019.: Akt. “Zur Moralphilosophie” (1868), W. Schuffenhauer (ed.), in Braun, 1994: 353–430. No translation available. Kısaltması (M 366):

da ‘çıkar’ duygusudur. Fayda, yarar, çıkar, menfaat, hepsi de ‘kullanma değeri’ anlamına gelmektedir. Konuşma dilinde elverişli olanı adlandırır ve bir şeyin bir işte kullanıldığında verdiği iyi sonuç olarak tanımlanır. Metafizik düşünce alanındaysa bir değerin herhangi bir nesnenin yararından doğduğu iddia edilmiştir. Bu iddia Aristotales’e kadar gider. Aristotales sahip bulunduğumuz her şeyin iki tür kullanımı olduğunu söyler. Örneğin bir çift ayakkabı hem giymek için hem de değiştirmek için kullanılabilmektedir. Aristotales bu sözleriyle kullanma değeri olan faydayı kesinlikle değiştirme değeri olan asıl değerden ayırmış bulunmaktadır.[384]

Bertrand Russell ve Sam Harris’in ahlâkın amacı olarak ‘faydayı’ nasıl ele aldıklarını incelediğimizde ‘haz ve acı’ ilkesiyle karşılaşırız: Russell, -sorgulanabilirliğini kabul ederek- haz ve acı kavramlarını faydacılığın kullandığı anlamda ele almayı uygun bulduğunu söyler. Amaçlar ve araçlar arasındaki farkı ortaya çıkarmak için ‘haz’ ve ‘acı’ üzerine düşünmek gerekmektedir: Yardımseverce bir eylemden türeyen hazzın iyi, zalimlikten türeyenenin ise kötü olduğu düşünürüz. Bu şekilde bir yargıyla amaç ve araçları da karıştırdığımızı söyler. Zalimliğin verdiği haz, araç olarak kötüdür. Çünkü kurban acı çekiyor. Bağıntı (zulüm-acı bağıntısı) ortadan kalkarsa, bu haz kötü olmayacaktır. Mesela, içki, bir ayyaşın içkiden aldığı hazzı, kendisine ve çevreye verdiği acıdan dolayı kınarız. Ancak ucuz olan ve akşamdan kalma etkisi yaratmayan bir içki varsaysaydık o haz tamamen iyi olacaktı. İşte bunun gibi ahlâk da öylesine araçlarla ilişkilidir ki, bir şeyi yalnızca içkin değeri ile ele almak neredeyse ahlâksızlık gibi görünür. Ancak bir şeyin araç olduğu şeyin kendisi değersiz ise, o şeyin de araç olarak herhangi bir değerinin olmadığı açıktır. Burada içkin değer, araç olarak değerin öncesindedir.[385] Ahlâkı bir araç olarak değerlendiren Russell, erdemi kendi içinde bir amaç olarak gösterme konusunda ciddi çaba sergileyen Stoacıları ve Kant’ı eleştirir. Onlar kendi kendine iyi olan tek şeyin erdem olduğuna inanmaktaydılar. Russell için bu bir sorundur. Bu sorunu, etiğin temel kavramlarını değiştirerek doğru ve yanlış kavramları yerine iyi (haz) ve kötüyü (acı) alarak çözmeye çalışmıştır.[386] Etikte bireysel çıkarları öne çıkaran Russell, genele dönük düşünüldüğünde etiğin siyaset sahasına doğru kaydığını söyler çünkü artık sadece bireyin değil çoğunluğun beğenisi söz konusudur.[387] Etiği aynı

[384] Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*,C.,7, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1976, s. 232.
[385] Bertrand Russell, *Etik Toplum Siyaset*, çev. Funda Sezer, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 63-64.
[386] Russell, *Etik Toplum Siyaset*, s. 62-63.
[387] Russell, *Etik Toplum Siyaset*, s. 33.

zamanda bir grup insanı aynı şeyleri arzulamaya ikna etmek için gerekçeler bulma çabası olarak düşündüğü için[388] bunun siyasi sahadaki çabayla oluşacağını iddia eder. Etikten siyasete geçiş yapan Russell, bu yolla, tüm dünyada genele yayılmış bir mutluluğun oluşabileceğini söyler: Sadece bireylerin ve grupların davranışlarını yönlendiren arzuların uyumlu olması ve bu arzuların doğaları gereği başkalarına engel olan arzular olmaması gerekmektedir.[389] Bertrand Russell ahlâkın hayatla olan ilişkisini kişiyi dünyanın bir türünü diğerine tercih etmeye sevk eden mutluluk ve hüzün, umut ve korku ve bunlara benzer zıtlıklardan oluşan bir şey olarak düşünür.[390]

Sam Harris'e gelince ahlâki doğruluk derken, ahlâki muhakemeyi ya da kültürlerarası karşılaştırmalı ahlâki muhakameleri kasteder.[391] Ona göre ahlâkın, yani ahlâki doğrulukların ve değerlerin en açık amacı esenlik olmalıdır. Esenlik, evrenin bütün durumlarıyla alakalıdır.[392] Esenliğin, yani psikolojik erdem ve sağlıklı zevklerin en üst düzeye çıkması ahlâkiliği oluşturur.[393] Tatminkâr bir hayat yaşamak için bilinçli varlıkların mümkün olduğunca az acı çekerek mümkün olduğunca esenlik içinde yaşayabilmeleri gerekmektedir.[394] Değerler, yalnızca bilinçli varlıkların esenliğindeki gerçek ve muhtemel değişikliklere bağlı olarak oluşur.[395] Ona göre, aslında tek yapılması gereken belli bir duruşa sahip olmak ve ahlâk dünyasında herkes için en büyük acıya yol açacak davranışlardan kaçınarak başlangıç yapmaktır. Bu en güvenli yoldur.[396] Bu açıklamalar Harris'in sonuçlardan yola çıkarak ahlâkı, esenlik kavramına; bireysel ve toplumsal fayda üzerine, iyi koşullar üzerine inşa etmeye çalıştığını göstermektedir.

---

388 Russell, *Etik Toplum Siyaset*, s. 15.
389 Russell, *Etik Toplum Siyaset*, s. 183.
390 Russell, *Etik Toplum Siyaset*, s. 32.
391 Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 43.
392 Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 44.
393 Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 54.
394 Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 47.
395 Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 58.
396 Harris, *Ahlakın Coğrafyası*, s. 59.

3. BÖLÜM: ATEİZMİN AHLÂK ANLAYIŞININ İMKÂNI

3.1. ATEİZMİN BİLİMSEL VE HÜMANİST AHLÂK ANLAYIŞI İMKÂNI

Alexis Bertrand ahlâk anlayışlarının oluşumunda üç temel esas görür. Ona göre, insan eylemlerinin genel olarak üç nedeni vardır: İlki, lezzet, yani zevktir: İnsanın ihtiras ve eğilimlerini doğrudan doğruya tatmin etmesidir. İkinci neden, menfaat yani faydadır: Hepsi az sıkıntı veren, en çok hoşa giden, insanın hayatının çeşitli dönemlerinde hesap kitap ile belirlediği menfaatleridir. Menfaatini amaç edinen kişi, esef ve ızdırap verici zevklerden de vazgeçer. Üçüncü neden ise görevdir: Bir kanuna itaat, akıl tarafından kavranmış ve zorunluluk olarak değerlendirilmiş ideal bir amacın meydana gelmesidir. Bertrand bu nedenlere göre genel anlamda lezzet, fayda ve ödev ahlâkı gibi çeşitli ahlâk anlayışlarının oluştuğunu söyler.[1]

Biz bu tezde ateist ahlâk anlayışlarını öncelikle "bilimsel anlayış" ve "hümanist anlayış" olarak iki ana kola ayırarak ele aldık. İncelediğimiz ateist düşünürlerin ahlâk anlayışları; Bilimsel yaklaşım: evrimci (doğalcı) yaklaşım, hümanist yaklaşım: doğalcı olmayan anlayışlar çerçevesindedir.

3.2. ATEİZMİN AHLÂKI BİLİMSEL TEMELLENDİRME İMKÂNI

Evrimci düşünürlerden gerek Sam Harris gerekse Richard Dawkins bilimsel bir ahlâkın savunusunu yapmaktadırlar. Bilimsel kılabilmek için etik anlayışlarına somut kanıt bulmak zorundadırlar. Bunu da evrimci etik açıklamalarıyla yapmaya çalışmaktadırlar. Çoğu insan kendi hayal ürünleri ve inançlarına sınır getirememekte ve bilim adamları gibi akıl yürütememektedir. Ancak bilim adamı farklıdır. Dennett, bilim adamının, bilimsel yöntemlerle somut kanıtlar bulup çürütebileceği fikirleri ile herhangi bir yöntemle sınayamadığı için çürütemeyeceği fikirleri birbirinden ayırdığını, kendi hayal ve inançlarına sistematik bir biçimde sınır getirdiğini söyler.[2] Aynı sınırlamanın etik alanında da olması gerektiğini savunan Sam Harris ve Dawkins, etik alanında da bilimsel bir yaklaşımı kaçınılmaz görmektedirler. Bu

---

[1] Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi,* çev. Salih Zeki, Akçağ, Ankara, 2001, s. 85.
[2] Lioner Tiger and Michael McGuire, *Tanrı Beyni,* çev. Ayşe Seda Toksoy, Alfa Bilim, İstanbul, 2018, s. 30-31.: Akt. D.c. Dennett, Breaking the Spell: Religion as a Natural Pehnomenon (New York: Viking, 2005).

bilimsel yaklaşımı da evrim teorisi, yani doğalcı etik anlayışıyla sağlamaya çalışmaktadırlar.

Evrimci etik ve hazcı etik her ikisi de doğalcı etik kapsamındadır.[3] Evrimci etik, insanın toplumsal evrimi esnasında özellikle son yüz bin yıl içinde bir yerlerde insanın primat ve insangil atalarının ahlâk öncesi duyarlılıklarından ahlâki duyarlılıkların evrildiğini ve ahlâk kurallarının yaratıldığını iddia eder.[4]

Evrimci bir etik, nesnel, objektif, rasyonel bir etiğin temellendirilmesinde rol oynayabilir mi? Evrimci etik üzerine çalışması olan bilim felsefecisi olan Ruse'un bu soruya cevabı olumsuzdur.

Michael Ruse evrimci bir etik teorisine karşı değildir. Aksine evrimci bir etik savunusu yapar. Onun eleştirileri geleneksel evrimci etik (toplumsal Darwincilik) açıklamalarına dönüktür. Özellikle evrimci bir etiği dillendiren öncülerden ve Darwin'in çağdaşı olan H. Spencer'in görüşleri onun eleştirilerinin hedefindedir. Bu görüşe göre; eğer kuralcı bir bakış sağlanabilirse Spencer, insanlar arasında bir yaşama, hayatta kalma savaşının doğal ayıklanmayla kabul edilmesi gerektiğini savunur. Savaş nasıl olmaktadır? Bu tartışma konusu olmakla birlikte Spencer'ın arkasından gidenler "*bırakınız yapsınlar*" toplumsal ekonomi politiğinin içinde bu evrimci anlayışın kendini gösterdiğini düşünmektedir. Başka bir değişle devletlerin rolü asgariye indirgeniyordu, devlet toplumsal sonuçları merak etmeden kenara çekilmeliydi.[5]

Ruse burada geleneksel evrimci etik anlayışında tartışmaların temel unsurunun ekseriyetle yaşama savaşının anlamı üzerine olduğunu söyler. "Bu savaş sadece toplumların kendi içinde mi yoksa toplumlararasında mıydı?" Savaş her daim toplumların kendi içindeyse, Spencer'ın önerdiği "*bırakınız yapsınlar*" modeli doğrulanmaktadır. Yok eğer savaş farklı topluluklar arasındaysa o zaman bir toplumun kendi içindeki üyeler arasında belli oranda 'özgecilik', 'iyi niyet' savunusu olabilir. O vakit tüm saldırı güçleri gruplar arası kavgalara saklanmalıdır. Böylesi bir sonuç Spencer'ın *'bırakınız yapsınlar'* ekonomi modelini tehlikeye düşürdüğü gibi yeterince örgütlü ve sosyalist bir doğanın işleyiş şeklini de savunulamaz hale

[3] Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi,* C.,6, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 379.
[4] Michael Shermer, *İyilik ve Kötülüğün Bilimi,* çev. Sinem Gül, Varlık Yayınları, İstanbul, 2007, s. 40-41.
[5] Jean-Pierre Changeux, *Etiğin Doğal Kökenleri,* çev. Nermin Acar, Mavi Ada Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 39-40.

getirmektedir.[6]

Ruse'a göre, evrimci etikte sorun sadece bu gelenekçi yorumda değildir. Bu yorumlama şekli kuralcı düzeydeki bu etiğin temellerinde de sorun oluşturur, yani meta-etik açıklamasında da sorun vardır. Yapılması gerekenler açıklandıktan sonra ortaya çıkan sorun, yapılması gereken şeyin niçin yapılması gerektiği üzerine olan sorundur. "Niçin Spencer'ın evrimci etiğe dayalı ekonomi modeli?''Toplum içindeki rekabet bağlantıları niçin korunmalı?" Bu tip olgulara verilen cevap "yapmak zorundayız, çünkü insan türünün geleceği ve mutluluğu ancak bu sosyal Darwinist açıklama biçimiyle korunabilecektir."[7]

Michael Ruse bu eleştirilerinden sonra Humecu bir anlayışın (duygucu etik) savunusuna geçer. Evrimci bir etiğin ancak 'etik septisizm' çerçevesinde düşünülebileceğini ifade eder: Eksiksiz her etik kuramının hem kural hem de meta-etik düzlemde bütün sorulara cevap vermesi gerektiğini söyleyen Ruse kurallar bazında yapılması gerekenleri sıraladıktan sonra, 'İnsan türünün mutluluğunu ve acıdan tamamen kurtulmasını niçin savunmalıyız?''Niçin korumalıyız?' sorusuna evrimci etik kuramcısının genel cevabıyla karşılık verir: "Mutluluğu savunmak gerekir, çünkü insan evrimin ürünleridir. Evrimin ürünleri olduğu için insanın, mutluluğu savunması gerekir." şeklinde bir cevaptır bu.[8] Ruse, 'ahlâk' derken insanın evrim sürecinde gelişen toplumsal yönünün, 'fedâkarlık' derken hayvanlar âleminde sık sık görülen ve insanlar arasında da sık sık görülen 'işbirliği'nin kastedildiğini söyler. O buna "*biyolojik özgecillik"* demektedir. Hayvanlardan düşünme ve etik oluşturma bakımından ayrılan insanların, biyolojik belirlenimciliğinin karşısında olarak evrimleşmiş olabileceğini iddia eder.[9] Ruse, kendi uzun değerlendirmelerinin ardından sonuç olarak çıkarımını şöyle yapar: Kuralcı düzeyde her şey bir sözleşmeye bağlıymışız gibi gelişmektedir. Ancak meta-etik düzeyde kuralcı etiğin temelleri yoktur. Ruse evrimci etikte 'septizm' tavrının kabul edilmesi gerektiğini söyler. Bu ahlâk anlayışının David Hume'un anlayışıyla aynı olduğunu, - Hume, doğal bir belirlenimcilik ile beraber aynı zamanda bir parça özgürlüğe de sahip olunabilir demekteydi - söyler. Ruse'a göre ahlâk ancak ve ancak

---

[6] Changeux, *Etiğin Doğal Kökenleri,* s. 40.
[7] Changeux, *Etiğin Doğal Kökenleri,* s. 41.
[8] Changeux, *Etiğin Doğal Kökenleri,* s. 41.
[9] Changeux, *Etiğin Doğal Kökenleri,* s. 42-56.

insanlar onun gerçekten nesnel bir temeli olduğuna yürekten inanırsa işleyebilir.[10]

Ruse eksiksiz olan her etik kuramının hem kuralcı düzeyde hem de meta-etik düzeyde sorulara yanıt vermek zorunda olduğunu ve evrimci bir etiğinde incelemede her iki alanı ayrı ayrı incelemesi gerektiğini düşünür. Böyle bir ayrımı kabul etmeyenlerin varlığına rağmen o böyle bir ayrımı faydalı görmektedir.[11]

Bilimsel yaklaşımla bir etik anlayışı oluşturma gayreti içinde olan Sam Harris'in mevcut dini inançları gerekçesiz inanç kapsamında değerlendirmekte olduğunu ve dinlerin anne, babaların çocuklarına anlattığı uydurulmuş inançlar olduğunu düşündüğünü ifade etmiştik. Bu nedenle dine dayalı ahlâk anlayışını kabul etmediği gibi Ruse'dan farklı olarak bilimsel bir etikte meta-etik tartışmaları da gereksiz görmekteydi.[12]

Harris ahlâk anlayışını bilimsel kılabilmek için ahlâkı somut verilere dayandırmak zorundadır. Ancak *"Ahlakın Coğrafyasına"* baktığımızda bunu pek başaramadığını söyleyebiliriz: İnancın nasıl ortaya çıktığı ile ilgili yeterli kanıt olmadığının farkındadır. Ahlâk'ın amacının esenlik olduğunu, ahlâki doğrulukların akli muhakemeler yoluyla zihinde oluştuğunu ve en nihayetinde her tür maneviyatın bilinç kaynağından çıktığını söylemiştir ancak esenlik kavramı net değildir. Esenlik ölçüt olarak da ortaya konamamıştır. Bireysel ve toplumsal menfaatleri tatmin edici bir şekilde açıklayamamıştır. Bütün bunlara ek olarak esenlik ile bilinç arasında kurmaya çalıştığı ilişki de net değildir. Her şeye canlılık veren sürecin, yani bilincin, esenliğin de kaynağı olabileceği ama bunun nasıl gerçekleştiği anlaşılamamaktadır. Manevi her deneyimi bilinçle gerekçelendirmesine rağmen bilinç üzerinde durmamıştır. Sadece gizemli evrenin merkezi, manevi her deneyimin temeli[13] olan bir gerçeklik olarak bahsetmiştir. Burada Harris'in tanımlayamadığı 'bilinç' yerine aynı gerekçelerle reddettiği Tanrı'yı niye seçmediği ise ayrı bir sorundur. Ek olarak, doğalcı ve ahlâki sonuççu bir duruşa sahip olmasına ve etik sezgilerin biyolojiden sonra geldiğini dillendirmesine rağmen etik gerçeklerin biyolojik olana

---

[10] Jean-Pierre Changeux, *Etiğin Doğal Kökenleri,* çev. Nermin Acar, Mavi Ada Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 64-66.

[11] Jean-Pierre Changeux, *Etiğin Doğal Kökenleri,* s. 38.: Alıntı, *Evrimci Etiğin Savunusu*- Michael Ruse, kitapta yer alan makaleden alınmıştır.

[12] Sam Harris, *Ahlakın Coğrafyası,* çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 78.

[13] Sam Harris, *İnancın Sonu,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2014, s. 242.

indirgenemeyeceğini[14] söylemesi onun etik anlayışını daha da karmaşık hale getirmektedir.

Sam Harris dinlere karşı olmasına rağmen Budizm dinine yönelmiş ve bu dinin sembolik anlatımlarına semavi dinlerdeki sembolik anlatımlara yaptığı eleştiriyi aynı yoğunlukta yapmaktan kaçınmıştır. *"Uyanış"* adlı kitabıyla *"İnancın Sonu"* adlı kitabı karşılaştırmalı bir şekilde okunursa aradaki fark görülecektir. Meditasyonda gördüğü içsel huzuru, içsel deneyimi[15] diğer tek Tanrılı dinlerin ibadetlerinde görememiştir. Sonuçta, örnek verdiği ve değer olarak yücelttiği Hallac-ı Mansur'un yaşadığı gibi bir mistik tecrübeyi[16] bilimsel kılabilmesi gerekmektedir, ki pozitivist bir duruşla bunu başaramayacaktır. Kısaca Harris'in ahlâki coğrafyasında değer kaynaktan değil de amaçtan türetilmeye çalışılır. Ancak kaynak (bilinçli varlık) ile amaç (esenlik) arasında nasıl bir ilişki olduğu yeterince açık değildir. Esenliğin, doğa ile insan arasındaki bağı oluşturduğu iddiasının dayanağı bulunmamaktadır. Harris'in ahlâkı bilimsellikten uzaktır, aynı zamanda öznellikten, görece olmaktan kurtulamamıştır. Bir sonraki bölümde görüşlerine yer vereceğimiz Blackford'un Harris'e olan eleştirileri de hemen hemen benzer noktalardadır.

Dawkins'in evrim teorisiyle etiğin kaynağına inerek bir açılım yapmaya çalıştığını ifade etmiştik. Temellendirmesinde "bencil gen" kaynak, ahlâki hedef ise "özgeciliktir" denilebilir.

Daha öncesinde ifade edildiği gibi özgeciliğin gen düzeyinde programlanıp programlanmadığı ile ilgili iki farklı bilgi vardır. "*Tanrı Yanılgısı*"nda insanın gen düzeyinde programlanmış olduğu, "*Gen Bencildir*"de ise insanın gen düzeyinde özgeciliği programlamadığı geçmektedir. Özgecilik eğitimle elde edilebilen bir nitelikse ve gen düzeyinde bencilliğe uymak zorunda değilsek sorun yok diye düşünmekteyiz ancak merhametsiz bencil genin insanın davranışlarında da bencilliğe yol açtığı onun kitabının savını oluşturmaktadır. Onun daha öncesinde ifade ettiğine göre genin önemli bir işlevi ana program yapıcısı olduğu gerçeğine dayanır. Beyin sadece idareci konumundadır. O zaman değişim nasıl gerçekleşecektir?

Burada daha temel bir sorgulama için insanın temel ahlâki özellikleri olarak verilen 'bencilliğin' ve 'özgeciliğin' bilimselliğini açmak gerekmektedir.

---

[14] Sam Harris, *İnancın Sonu,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2014, s. 242.
[15] Sam Harris, *İnancın Sonu*, s. 233-238.
[16] Sam Harris, *İnancın Sonu*, s. 307.

Dawkins'in ahlâkın en önemli meselesi bencilliği ve özgecilliği biyolojiye indirgeyip,[17] bencilliğin gen düzeyinde gelişimini evrimin temel mekanizması doğal seleksiyonla açıkladıktan sonra, ahlâkı da evrimle temellendirmediğini ayrıca belirtmesi,[18] onun ahlâki açılımını daha da karmaşık hale getirmektedir. Bütün bunlara ek olarak merhamet duygusunu temel bir unsur olarak görmeyip sanki doğal seçilimin gözünden kaçan bir özellik gibi ele alması ve dinsel davranışları ise yan ürün olarak ele alıp yeniden tanımlamanın gerekliliğinin[19] altını çizmesi, yan ürünlerin değiştirilebileceği anlamına gelmektedir. Ancak değiştirilmesi gereken psikolojik bir mekanizmanın yan ürün olması ihtimal dâhilinde olan dini davranışlardır.

Bir diğer sorun Dawkins'in insanın varoluşuyla ilgili felsefenin antik çağlardan beri sorduğu ve cevabını aradığı en temel sorunlarını Darwin'in evrim teorisiyle açıklığa kavuşturduğunu iddia etmesi, artık insanın, Yaşamın bir anlamı var mıdır? Niçin varız? İnsanı nasıl tanımlarız? şeklindeki derin sorularla karşılaştığında hurafelere sığınmak zorunda olmadığını[20] söyledikten sonra, tür özgeciliğini ve grup seçilimini eleştirmesi ve yerine genlerin bencil bireysel davranışlarını koyması, yaşamın çeşitliliğini ilk çorbayla açıkladıktan sonra yani "ilk çorba" ile doğal seçilimi, bencillik ve özgeciliğin nasıl ortaya çıkmış olabileceğini açıkladıktan sonra, başka bir kitabında bu kuramı yetersiz bulması,[21] Dawkins'in yaşamın en temel sorularıyla ilgili cevaplarına karşı bir güvensizlik oluşturuyor. Dawkins'in felsefenin bu en temel meselelerini yalnızca biyoloji ile ve doğal seleksiyonla açıklamaya çalışması düşündürücüdür.

Bencillik onun rahat bir şekilde doğada gözlemlediği ve genlerin bir niteliği olarak tanımlarken pek zorlanmadığı bir davranıştır. Dawkins'e göre ne yaparsak yapalım insan doğası itibariyle bencildir. İnsan doğasını 'bencil' olarak açıklayan diğer evrimciler gibi onun açıklamakta zorlandığı ahlâki özellik ise fedakârlıktır.

---

[17] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 25.
[18] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 26.
[19] Dawkins, Richard, *Tanrı Yanılgısı,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kalisto, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2009, s. 161-162.
[20] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 25.
[21] Dawkins, Gen Bencildir 2 de öne sürdüğü bu "*organik ilksel çorba kuramı"nı* daha sonra beğenmiyor ve "kör saatçi" kitabında başka bir kuramla değiştiriyor. Bu kuram; Glasgowlu kimyacı Graham Cairns-Smith'in ilkin 20 yıl önce ortaya attığı ve o zamandan günümüze geliştirdiği, üç kitapta incelediği *"inorganik mineral"* kuramıdır. Richard Dawkins, Kör Saatçi, Tübitak, Ankara, 2002, s. 189-190.

Dawkins, özgecilik olarak tanımladığı ahlâki özelliğe biyolojik bir anlam vermeye çalışmıştır. Fedâkarlık tanımını psikolojik tanımından farklı bir şekilde biyolojik olarak yorumlamış ve insanın özgeciliği ne kadar öğrenmeye çalışırsa çalışsın özgeciliğin altında kişisel menfaat de denilebilecek olan bir tür bencilliğin yattığını iddia etmiştir. Aslında Dawkins'in kitaptaki ahlâki mesajı, bireylerin ortak bir amaç için cömertce ve özverili şekilde işbirliği yapabildikleri bir toplum kurma ideali üzerinedir. Ancak bunun için biyolojik doğadan çok az medet umulması gerektiğini de belirtir. Çünkü ona göre bencil bir şekilde doğmaktayız.

Dawkins'in doğalcı bakış açısıyla ele aldığı 'bencillik ' daha temel bir mesele olan doğalcılık eleştirisinden dolayı da tartışmalıdır. Moore'un eleştirilerine burada değinmekte fayda vardır.

Moore'un itiraz noktası bu ahlâk anlayışının doğalcı yanılgıya düşmesi nedeniyledir. Doğalcı etik savunusundaki problemleri görmek için doğalcı etiğin karşısında konumlanmıştır. Ahlâki özellikler doğal mıdır? Yoksa doğal olmayıp sezgisel midir? Bu basit metafiziksel bir sorun gibi gözükse de önemli bir sorundur.[22]

Doğalcı, sezgici yaklaşımın karşısında yer alır. Lutz, bunun nedeninin, doğalcının gerçekçiliği koruma isteği olduğunu söyler ancak doğalcı bunun için gizemi de ortadan kaldırmayı önermektedir. Lutz'a göre, ahlâki doğalcı, hem doğal olanı hem de gerçekliği bir araya getirmeye çalışır. Realizmin bir biçimi olarak, ahlâki ifadeleri basit yöntemlerle realiteye uygun hale getirmeyi ve ahlâki ifadelerin bazılarının doğru olması için imkân oluşturarak, ahlâki nesnelliği ve ahlâki bilgiyi sağlamlaştırmayı önerir, fakat realist olarak yorumlanmış ahlâki özellikler ve gerçekler, çoğunlukla nahoş (queer)[23] görünebilmektedir.[24]

Doğal ahlâkın ana ilkesi, ahlâki yargıların doğru ya da yanlış olduğu ve aynı zamanda bu yargıların bazı doğa bilimi kavramlarına bütünüyle indirgenebilir oluşudur. Bir doğalcıya göre ahlâki bir yargılamada, doğru ve yanlışı, olayların doğal durumları sunar ve bize gerçek bir ahlâki yargıyı ulaştıran bu olayların doğal

---

[22] Lutz Matthew and James Lenman, "Moral Naturalism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy, (*published Thu Jun 1, 2006; substantive revision Wed May 30, 2018), (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/ 17, Mayıs, 2019.

[23] "Queer" için, John L. Mackie'nin *"Error Theory*" adlı teorisinin yer aldığı" Ethics" adlı kitabına bakılabilir.

[24] Lutz Matthew and James Lenman, "Moral Naturalism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy, (*published Thu Jun 1, 2006; substantive revision Wed May 30, 2018), (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/ 17, Mayıs, 2019.

durumlarıdır. Yani, normatif ahlâki kavramların içerdiği anlamın betimleyici ampirik (doğal) kavramların anlam içeriğine indirgenebileceğini, dolayısıyla ahlâk dili aracılığıyla iletilen durumların nesnelliklerinin ve gerçekliklerinin doğal gerçekler gibi rasyonel olarak doğrulanabileceğini savunurlar. Örneğin, Perry bu bakış açısıyla, 'değer' kavramını, 'çıkarın işlevi' olarak tanımlamaktadır. Ona göre, buradaki 'çıkar' kavramını (içgüdü, dilek, istem vb. gibi) duyusal dürtülerin bir soyutlaması olarak anlamak gerekir. Bu demek oluyor ki, doğalcılar için 'iyi' ifadesi, hoş, başarılı ya da faydalı ifadeleriyle eşanlamlıdır. Yani genel olarak 'iyi' bir 'çıkara' karşılık gelir. 'İyi olan şey' de 'haz' ya da 'mutluluk' ile eşdeğerlidir.[25]

Doğalcı olmayan ahlâk doğal ahlâkın karşısında konumlanmıştır. (Non-naturalizm) sezgicilik olarak da isimlendirilmiştir.[26] Doğalcı olmayan ahlâk, ahlâki yargıların doğru ya da yanlış olduğunu kabul eder ancak bunların herhangi bir doğa bilimine indirgenemeyeceğini,[27] ahlâki özelliklerin doğal özelliklerle aynı olmadığı (doğal özelliklere indirgenemeyeceği) şeklindedir. Ahlâki özelliklerin kendine has olduğunu söylerler.[28] Sezgicilik dışında bu tezde asıl mevzu bahis olan doğalcı olmayan bir etik çeşidinin duygucu etik olduğunu daha öncesinde ifade etmiştik. David Hume duygucu etiğin ilk temsilcilerindendi. Duygucu yaklaşım eleştirisine özellikle Russell'ın etik temellendirmesinde yer vereceğiz.

Dawkins'in ahlâki açıklamalarının merkezi olan "Doğal seleksiyon" ve "Bencil gen" teorilerine karşı hem içerik hem de yöntemsel olarak yapılmış eleştiriler vardır. Bunlardan önemli belli başlıcalarını belirtmek temellendirmedeki problemleri daha açık olarak görmeyi kolaylaştıracaktır.

3.2.1. DOĞAL SELEKSİYON VE BENCİL GEN'E DÖNÜK ELEŞTİRİLER

3.2.1.1. Doğal Seçilime Dönük Eleştiriler

Dawkins'in doğal seçilime dönük düşüncelerini kısaca tekrar hatırlarsak,

---

[25] Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş,* çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer, Ayrıntı, İstanbul, 1999, s. 215-216.
[26] William Frankena, *Etik*, çev. Azmi Aydın, İmge Kitabevi, Ankara, 2007, s. 186.
[27] A.A. Stroll vd., *Etik Kuramları,* der. ve çev. Mehmet Türkeri, Lotus Yayınları, İstanbul, 2017, s. 145.
[28] Alexander Miller, *An Introduction To Contemporary Metaethics*, Polity, USA, 2003, s. 4.

doğal seçilimin insanı inşa ettiğini[29] ve doğanın kör saatçisi olduğunu iddia etmekteydi. Bununla beraber, doğal seçilim kapsamında, yaşamın başlangıcını ve oluşumumuzu başlatan atalarımız ilk eşleyicilerin canlı olup olmadıklarıyla ilgilenmemekteydi ve hatta bu konunun açılmasını dahi anlamsız bulmaktaydı. Ona göre, bu kadar açık ve gerçek olan bir mevzunun canlı mı cansız mı tartışması, onun gerçekliğine gölge düşüremeyecektir.[30] Yani doğal seçilimin canlı mı yoksa cansız bir süreçten mi doğduğu cansız süreçten doğduysa eğer canlılığın nasıl oluştuğu tahminlerden oluşmaktadır.

Öte yandan Darwin'in doğal seleksiyona yaklaşımı Dawkins'ten oldukça farklıdır: Darwin mükemmel doğanın yaratılmış olduğunu inkâr etmez; türlerin kökenini inceleyen bir doğa bilimcisinin, varlıkların karşılıklı yakınlıklarını (akrabalıklarını), embriyolojik uyarlıklarını, coğrafi dağılımlarını, jeolojik olarak ardarda sıralanışlarını ve daha birçok benzer olguları gözlemleyeceğini, türlerin birbirlerinden tamamen bağımsız olarak yaratılmadıkları sonucuna varacağını söyler. Doğabilimcisi türlerin başka türlerden türediklerini görecektir. Darwin bir doğabilimcinin insanda hayranlık uyandıran bu mükemmel biçim ve uyumun nasıl oluştuğunu kanıtlamak istemesini ise yerinde bir istek olarak görür.[31] Yani Darwin doğal seçilimi ve evrim sürecini bir yaratıcıya bağlamakta sakınca görmemiştir.

Steven Pinker ise doğal seçilimi ahlâki kaygı gütmeyen bir süreç olarak görür. Etkin üreyiciler çoğalmış, rakiplerini ezmiş ve topluluk içinde baskın hale gelmiştir. Seçilimi başarıyla atlatan bu genlere R. Dawkins 'bencil gen' dese bile kendilerinden en çok kopyayı üreten bu genlere "*megalomanyak genler"*[32] demek daha uygundur.[33]

Flew evrim teorisinin 'doğal seçilim' 'en uygun olanın hayatta kalması''ilerleme' gibi başlıca kavram ve fikirlerinin evrim etiği için uygun bir

---

[29] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 19.
[30] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 41.
[31] Charles Darwin, *Türlerin Kökeni,* çev. Göksu Birol, Yason Yayınları, Ankara, 2015, s. 24: Darwin'in tartışma yaratan tezi daha sonradan hazırladığı ikinci tezidir: "insanın bir hayvan" olduğu ve evrim sonucu oluştuğu tezidir. Kilise ve bazı din çevreleri bu tezi, tanrısal bir imge taşıdığına inandıkları insanın saygınlığına vurulmuş büyük bir darbe olarak algılamıştır.(bkz. Cemal Yıldırım, *Evrim Kuramı ve Bağnazlık,* Bilgi Yayınevi, Ankara, 1998, s. 40.)
[32] "Megolamanyak gen" metaforu, felsefeci Colin McGinn'e aittir: Steven Pinker, *Boş Sayfa,* çev.: Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 74.
[33] Steven Pinker, *Boş Sayfa,* çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 74.

temellendirme biçimi olamayacağını söyler. Evrim ve etik arasında kurulan bağın bu kavram ve fikirlerin yanlış anlaşılmasından ve yanlış bir şekilde kullanılmasından dolayı sağlam bir bağ olmadığı fikrindedir. Flew ilk olarak Darwin'in teorisinin evrimci etiğin temel varsayımlarından biri olan ilerleme yasası fikrini ihtiva etmediğini söyler. Aynı zamanda Darwin'in teorisinin böyle bir yasa için bir temel sağlamadığını da söyler. İlerleme fikri türlerin evriminde hep daha iyiye doğru giden doğal bir eğilim olduğu iddiasındadır. Flew'e göre biyolojik evrimin kayıtlarından hareketle şimdiye kadar var olan eğilimleri ilerlemeci olarak adlandırmayı seçmek mümkün olsa bile bu eğilimlere dair gözlemlerden doğrudan mutlak bir ilerlemeci gelişme yasasının varlığını çıkarmak mümkün değildir.[34]

Flew, Darwinci bir bağlam içinde temel fikirlerin yanlış anlaşıldığını belirtir ve 'doğal seçilim' 'doğa yasası''en uygun olanın hayatta kalması' gibi ifadeleri tekrar ele alır ve değerlendirir:

İlk olarak; 'doğa yasası' ifadesinin iki anlamı vardır; betimsel anlam ve tavsiye edici anlam. Bu iki farklı anlam birbirine karıştırılmaktadır. 'Doğa yasası' betimsel anlamda kullanılırsa yasada istisna ve ihlal söz konusu olamaz. Çünkü doğal dünyada doğa yasası olarak öne sürülen bir yasanın gerçekliği ile tutarsız herhangi bir olayın meydana gelmesi, onun doğa yasası adayı olmasını başarısız kılması için yeterli bir sebeptir. Evrimci etik doğa yasasından kaçınılmaz ilerlemeden önce betimsel anlamda bir doğa yasası gibi söz eder, sonra da yasaya dayanarak insana ahlâki tavsiyede bulunur, ancak insan böyle bir yasanın mevcut olduğu dünyada farklı eylem alternatifleri arasından bir eylemde bulunamaz.[35]

İkinci olarak Flew, Darwinci bağlamda ele alındığında evrimci etikteki doğal seçilim ifadesinin dar ve geniş olarak birbirinden farklı iki anlamda kullanıldığını söyler. Bu ifade, hem dar (iradeye dayalı) yapay seçilime zıt anlamda, hem de geniş bir şekilde yapay seçilimin (insani ya da tanrısal bir iradeye dayalı olmaksızın) doğal bir seçilimin özel bir örneği olduğunu ima eden bir anlamda kullanılmıştır. Geniş anlamda kullanıldığında, insanın aldığı kararların sorumluluğundan kurtulmasını sağladığı için doğal seçilim yasası bir hakem veya günah keçisine dönüşür. İfade dar anlamda kullanıldığında açık bir yanlış kullanım oluşur. Zira doğal seçilim, kendi

[34] Hakan Gündoğdu, "Evrimci Etiğin Sorunları ve Antony Flew", *Muhafazakâr Düşünce,* (Nisan-Mayıs-Haziran 2013), Yıl 9, Sayı 36, s. 17-39: s. 25-27.
[35] Hakan Gündoğdu, "Evrimci Etiğin Sorunları ve Antony Flew", *Muhafazakâr Düşünce,* (Nisan-Mayıs-Haziran 2013), Yıl 9, Sayı 36, s. 17-39: s. 29-31.

içinde çelişik bir tabirdir, boş ve anlamsız bir ifadedir. Doğal seçilim ifadesinde seçme, bir amaca ve tercihe işaret eden bir sözcük olduğu için ve doğal süreçlerin tanrısal plan dâhilinde işleyişi olduğu gibi bir fikri kabul etmeksizin doğal şeylerde bir amaç, tercih ve seçmeden söz edilemeyeceği için kendi içinde çelişik bir ifade olmaktadır. Bu ifade çelişik olmasının yanısıra aynı zamanda aldatıcıdır; sıradan anlamında ele alındığında seçilim sözcüğü her zaman için seçilimi gerçekleştirecek rasyonel fail ya da failler fikrini içinde barındırmaktadır. Oysa doğal seçilim böyle bir fikre kendi içinde yer vermez. Darwin'in paradoksal doğal seçilimin aldatıcılığı, insanların seçilimin kör ve rasyonel olmayan bir seçilim olduğunu gözden kaçırma ihtimaline bağlıdır. Flew'e göre bu ihtimal çoğunlukla gerçekleşmiştir. Bu ihtimal, doğayı kendine bir rehber olarak kabul etme eğiliminde olan insanlarca rahatlıkla gözden kaçırılabilecek bir husustur. O zaman doğal seçilim normatif bir üst mahkeme gibi görülme yanlışını da beraberinde getirecektir.[36]

Üçüncü olarak; Darwinci bağlamda ve dolaylı olarak evrimci bir etikte, doğal seçilim ile gerçekleşen bir ilerlemenin iyi olduğu varsayılmaktadır. Bu varsayımın sonuçlarına bakılınca pek doğru olmadığı söylenebilir. Zira seçim, zorunlu olarak seçilmeyenleri dışarıda bırakır. O zaman bazı bireysel organizmaların varolma mücadelesini kaybetmelerinin bu bireysel organizmalar için iyi bir şey olması gerekir ki bu da oldukça saçmadır. Flew, Darwinci uyum kriterine göre, doğal seçilim sürecinde zorunlu olarak sadece hayatta kalma ve yeniden üreme kapasitesine sahip olanların seçilmesini insani açıdan fazlasıyla sorunlu görmektedir. [37]

Yıldırım ise evrim kuramına tepkilerin kaynağını genel olarak şu şekilde toparlar; ilkin, Darwin evrimin yavaş yürüyen bir süreç olduğunu varsaymıştır. Ancak yeni türlerin uzun süre alan küçük birikimlerle oluştuğu tezini yetersiz bulan evrim kuramcıları da bulunmaktadır. İkinci olarak, bireysel özelliklerin tümünü doğal seleksiyonun ürünü saymak doğru değildir; doğal seleksiyonun dayandığı esas, kimi bireysel farkların çevreye uyum kurmada avantaj sağladığı dolayısıyla bu tür farkların gen havuzuna eklenerek yaygınlık kazandığı düşüncesidir. Oysa bu özelliklerden bir bölümünün kendiliğinden bir avantaj sağlamadığı halde yalnızca önemli avantaj sağlayan özelliklerle birliktelik nedeniyle seçildikleri görülür. Bu,

[36] Hakan Gündoğdu, "Evrimci Etiğin Sorunları ve Antony Flew", *Muhafazakâr Düşünce,* (Nisan-Mayıs-Haziran 2013), Yıl 9, Sayı 36, s. 17-39: s. 29-31.
[37] Hakan Gündoğdu, "Evrimci Etiğin Sorunları ve Antony Flew", *Muhafazakâr Düşünce,* (Nisan-Mayıs-Haziran 2013), Yıl 9, Sayı 36, s. 17-39: s. 29-31.

evrim sürecinde ortaya çıkan varyasyonların hepsinin uyum sağlayıcı olmadığı anlamına gelir. Yıldırım bu tür eleştirilerin evrim kuramının düzeltilmeye, gelişmeye açık bir konu olduğunun göstergesi olduğunu söyler. Evrim düşüncesinin temel tezi canlılar dünyasındaki türlerin donuk ve değişmez olmadığıdır.[38]

3.2.1.2.“Bencil Gen” Kapsamında Temellendirme Problemleri

Hobbes gibi evrimcilerin açıklamakta en çok zorlandıkları şeyin genel olarak ahlâk - özellikle fedâkarlık - olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü doğal seleksiyona ters bir şekilde gelişmiştir. Bencillik ahlâki bir gerekçe olabilir mi? Bu bencil genler insan davranışlarını nasıl etkilemektedir? Gen bencilliğinden ahlâki ilkeler çıkarılabilir mi?

Dawkins bu sorulara ‘bencil gen teorisi’ ile cevap vermeye çalışmıştır. Onun bu teorisi hem biyologlar hem felseficiler tarafından sorunlu bir teori olarak görülür. Biyologlar arasında evrim teorisinin temel biriminin gen mi, grup mu, birey mi, yoksa tür mü olduğu konusunda görüş ayrılıkları hala devam etmektedir. Bu yüzden bu temel probleme kısaca değinmekte fayda vardır.

Dawkins’ten önce çoğu biyolog bazı davranışların ‘türün iyiliği ya da grubun iyiliği’ için olduğunu düşünmekteydi. Çünkü gözlemlenen bazı davranışlar, işçi arılar ve karıncalarda olduğu gibi kesinlikle bireyin çıkarına değildi. Kendini grubu için feda eden kamikaze arıların özgeci davranışlarının ayırt edilmesi gerekiyordu. Bu özgeci eylemler kesinlikle grubun çıkarınaydı. Ancak ‘grubun iyiliği teorisinde’ sorunlar vardı ve en büyük sorun ise şuydu; bireyleri bencilleştiren genlerin birden ortaya çıktığında bunların toplulukta yayılması gerektiğiydi. Bu ‘bencil genler’ normalde özgeci davranışların yerini almalıydı. Örneğin, tehlike gören bir kuş kendi zararına olsa da öterek diğerlerini uyarır. Olması gereken şudur, özgeci hayvanların yakalanma olasılığı yüksektir ama özgeci olmayanların (öterek uyarmayanların) yakalanma olasılığı düşüktür ve bu özgeci tutum sergilemeyen hayvanlar ortalamada daha fazla yavru üretirler. “Bu özgeci davranış için dezavantaj olmasına rağmen özgeci davranış nasıl var olabilmektedir?” Bu sorunun cevabı ‘grup seçilimi’ olarak verilmiştir; özgeci bireylerden oluşan gruplar özgeci bireyi olmayan gruplardan çok

[38] Cemal Yıldırım, *Evrim Kuramı ve Bağnazlık,* Bilgi Yayınevi, Ankara, 1998, s. 24.

daha başarılıdır. Grup seçilimi aracılığıyla evrim olabilir mi tartışmalarından sonra özgeciliğin ve buna sebep olan genlerin neden kaybolmadığıyla ilgili soru farklı görüşlerle cevaplanmaya çalışılmıştır. 20. yy. en orijinal ismi Bill Hamilton'un bulduğu çözüm; özgeci davranışlardan faydalananların çoğunlukla özgeci bireyin akrabaları olduğunu fark etmesidir. Bunun önemi bir hayvanın ve akrabalarının büyük bir ihtimalle kalıtım sayesinde aynı genleri almış olmalarındandır. Özgecilik bu ailenin bireylerinde büyütülen yavruların sayısında önemli artışa neden oluyorsa, özgeci hayvanların yavrularının sayısı - ki bu sayı, akrabalarına yardım etmedikleri halde sahip olacakları yavru sayısından daha azdır. - Yani özgeci daha zararlı bir konumda olmasına rağmen - bu özgeci davranışı belirleyen genin frekansı artmaktadır. Jablonka, aslında R. Dawkins'in Hamilton'un bu yaklaşımını ele almış olduğunu söyler.[39] Ancak daha öncesinde de ifade ettiğimiz bu bakış açısına göre küreselleşen dünyada yabancılara yapılan yardımların nedeni bir sorun olarak hala ortada durmaktadır.

Dawkins'e biyologlar tarafından yapılan oldukça önemli bir başka eleştiri gen tanımıyla ilgilidir. Bu eleştiri 'bencil genden' yola çıkarak bir ahlâki davranış temellendirmesi yapmak isteyen Dawkins'i temelden zorlayan bir eleştiridir.

Dawkins'in eşleyici dediği tanım oldukça tartışmalıdır, eşleyici/gen, 'evrende kopyası çıkarılan' bir şey olarak tanımlanınca oldukça genel görülmüştür. 'Kopyalamak' ise belirsiz bir sözcüktür. Dawkins bu kelimenin anlamını 'araç' terimi ile sınırlandırmıştır; bedenlerin (araç) eşleyici olmadığını, yara gibi kazanılmış bir özelliğin gelecek nesillere aktarılmadığını söyler. Jablonka, Dawkins'in gen ile beden arasında yaptığı bu ayırımın daha öncesinden Weismann tarafından düşünülmüş olduğunu söyler; Weismann'a göre gen gerekirse bedenin feda edilmesi pahasına, kendi frekansının artmasını sağlayacak şekilde aracın (beden) hareket etmesini sağlamaktadır. Akış tek yönlüdür, genlerdeki değişim bedene yansımıştır. Ama bedenin geçmişinden, bulunduğu çevreden ötürü kendisinde oluşan değişimler genlere yansımamaktadır. Gelişim araçlara aittir ve bu süreç gelecekteki yayılmalarını sağlamak için kendilerini kopyalayan genlerin kontrolündedir. Dawkins'te ise kalıtım ile varyasyonlar bireylerin yaşadığı uyumsal süreçlerden etkilenmemektedir. Yani biyologlar bu yeni Darvinci genellemeyle Darvinciliğin

[39] Eva Jablonka ve Marion J. Lamb, *Evrimin Dört Boyutu,* çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 45-47.

daha önceki yorumları arasında fazlasıyla fark olduğunu söylemektedir. Daha önceki yorumlarda gen-beden ayrımı yoktur. Kalıtımla aktarılabilen varyasyonların kökeni hakkında bir varsayım da yoktur. Bencil gen görüşünden yana olanlarla, doğal seçilimin odağının 'bireyler ve gruplar' olduğunda ısrar edenler arasında hala devam eden uyumsuzluk vardır. Ancak seçilimin hedefi ne olursa olsun ister birey, ister daha büyük gruplar, biyologlar yine de bu hedeflerin özelliklerini etkileyen kalıtım birimlerinin genler olduğunu varsaymaktadır. Günümüzde grup seçilimi modelleri gen merkezlidir. Birçok biyolog akraba seçiliminin bir tür 'grup seçilimi' olduğunu artık kabul etmektedir. Seçilimin hedefi birbiriyle etkileşim içindeki akraba grubudur. Seçim sırasında frekansı değişen ise gendir. Jablonka, Gould ile Dawkins arasındaki derin görüş ayrılığından da bahseder. Gould, nesiller boyunca genlerin izini sürmenin muhasebecilikten farklı olmadığını söylemektedir. Bu yaklaşım evrim hakkında bir şey söylememektedir. Hayatta kalıp üremeyi başaran ya da başaramayan bireyler, gruplar, türler olup gen olamaz. Gould, aynı zamanda hayvanların çeşitliliğinin ve adaptasyonların yalnızca genlerin, bireylerin veya başka şeylerin doğal seçilimiyle açıklanamayacağını da söyler. Felaket boyutundaki iklim değişiklikleri ve tarihsel olaylar hesaba katılmak zorundadır; topluluklarda ve soylardaki genetik varyasyonları etkileyen raslantılar da hesaba katılmalıdır. Doğal seçilim, canlılar dünyasında görülen tüm adaptasyonların ve evrim örneklerinin ortaya çıkmasını sağlayan çok sayıdaki etmenden yalnızca biridir.[40]

Dawkins'in gözlemleri sonucu oluşturduğu 'bencillik ve özgecilik' tanımını bilimsellik açısından daha detaylı incelersek; Dawkins'e göre, "bencillik ve özgecilik bir hayvan bedenin diğerine yönelttiği davranıştı."[41] İnsan aynı zamanda hayvan olduğu için aynı davranışların insanda da olduğunu varsayar. Ancak insan yerine özgecil ve bencil davranışları için hayvanları gözlemlemeyi tercih etmiştir. Dawkins bu tercih sebebini insanın hayvandan farklı olan öznel değerlendirme yetisine bağlar. Demek ki bu farklılık önemli bir ayırım noktasıdır. Dawkins burada analojiye başvurmaktadır. Ancak bilimde analoji kullanmak çoğunlukla riskli kabul edilir. Analoji içinde ciddi mantık hatası içerebilir. İki farklı şeyin benzerliği oldukça güçlü olmalı ki geri kalan parçalar noktasında doğru çıkarımlar yapılabilsin. Ona göre

[40] Eva Jablonka ve Marion J. Lamb, *Evrimin Dört Boyutu,* çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 47-49.
[41] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s.71.

penguenler suya girmeden önce suda ayı balığı olup olmadığını kontrol etmek için nasıl ki bir pengueni suya yem olarak itiyorsa aynı davranış insanlar içinde geçerlidir. Ancak özgecil davranışlardan örnekler verirken onları yine başka bir çıkar ile ilişkilendirmektedir. Bu çıkar grubun değil genin çıkarıdır. Ona göre, hayvan yaşamının çoğu üremeye adanmıştır ve doğada gözlenen özgecil kendini feda etme hareketlerinin çoğu ebeveynler tarafından yavruları için yapılmaktadır. Aslında hayvan kendi genini korumak için fedâkarlık yapıyordur. Normalde ahlâk felsefesinde bir ahlâk terimi olan özgecillik insanların gerçek dünyasında 'karşılıksız yardımını' ifade eder. Ancak Dawkins'e göre toplumda cömert davranan, şefkat sahibi insan bunu 'ün' elde etmenin faydasından dolayı yapmaktadır.[42]

Dawkins'in ve diğer evrim biyologlarının yaptığı fedâkarlık tanımına katılmayan psikologlar da vardır. Bunlardan biri Dennis L. Krebs'dir.

Psikolog Dennis L. Krebs, evrim teorisine dayalı bir ahlâk açıklamasını psikolojik çerçeveye hizmet edebilmesi amacıyla donanımlı bulur[43] ancak fedâkarlık teriminin pek çok evrim biyoloğu tarafından yanıltıcı bir biçimde kullanıldığını savunur.[44] Krebs, birçok bilim adamı tarafından 'İnsanlar gerçekten özgecil yollarla davranabiliyor mu?''Yoksa özgecilik eylemlerini kılık değiştirmiş bir bencillik olarak mı görüyorlar?' sorularının uzun yıllardır tartışıldığını, ahlâkla ilgili sorularda olduğu gibi fedâkarlık sorusunun da fedâkarlığın ne olduğu ve nasıl tanımlanması gerektiği konusundaki farklılıklar tarafından karmaşıklaştırıldığını söyler. İnsanların ahlâk için kapasiteleri hakkında ahlâkları nasıl tanımladıklarına bağlı olarak, insanların özgecilik (fedâkarlık) kapasitesine dair çıkardıkları sonuçların özgeciliği nasıl tanımladıklarına bağlı olduğunu belirtir. Soruya psikolojik açıdan yaklaşan Krebs, 'sosyal davranışların biyolojik sonuçlarına dayanarak özgeciliğin biyolojik tanımları' ile 'motivasyon ve niyetlere dayalı özgeciliğin psikolojik tanımları' arasında ayrım yapar.[45] *The Origins of Morality* kitabında üçüncü bölümü bu konuya ayırmıştır. Krebs, ahlâkın evrimi teorilerinde açığa çıkmamış bir engel olduğunu söyler, yani Krebs bazı ünlü evrim teorisyenleri tarafından onaylanmış olan bir

---

[42] Dawkins 4. Madde için, İsrailli Hayvan Bilimci Amotz Zahavi'nin tespitlerinden faydalandığını belirtiyor; Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kalisto, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2009, s. 202-203.

[43] Dennis L. Krebs, *The Origins of Morality –An Evolutionary Account,* Oxford, New York, 2011, s. VII, Preface.

[44] Krebs, *The Origins of Morality –An Evolutionary Account,* s. 8-9.

[45] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 97.

olasılığın doğal seçilim yasalarının bütün hayvanların doğa tarafından bencil olduklarını iddia ettiklerini söyler. Krebs bu bencilliğin, ahlâk için gerekli olduğundan dolayı ortaya çıktığını, bütün hayvanların doğası gereği ahlâksız olduğunu iddia eden evrim teorilerine karşı çıkmaktadır. Bu varsayım; ‘evrimleşmiş eğilimleri niteleyen bencillik türü’ ile ‘ahlâksız davranışları niteleyen bencillik türü’ arasındaki bir karışıklığa dayanmaktadır.[46] Bu konuda hayvanları özgecil şekilde davranmaya iten mekanizmaların nasıl evrimleştiği üzerine bir makale hazırlayan evrim biyoloğu arkadaşını da uyarır; Trivers makalesinin başlığına ‘karşılıklı fedâkarlığın evrimi’ koymuş ancak açıkladığı ‘özgecil’ davranışlara, bu davranışı gösterenlerin nihai anlamda biyolojik refahına hizmet eden biyolojik bir bencil anlamı vermiştir. Krebs, bunu farketmiş ve çalışma arkadaşını bu konuda uyarmıştır. ‘Özgeciliği’ başlıktan çıkarıp yerine ‘karşılıklılığın evrimi’ demesini önermiştir. Trivers ile benzer bir şekilde Dawkins de bencil terimini yanlış kullanmıştır.[47]

Krebs’in ifade ettiği gibi insanların karşılıksız yaptığı yardımlar bencilliğe dayalı ahlâk teorisi için ciddi bir sıkıntıdır. Çünkü hayvanlar âleminde ve bencil gen düzeyinde gözlemlenememektedir. Sınırlı düzeyde bireysel dünyada özgecillik vardır ve bu da genlerin hayatta kalması içindir.[48] Dawkins bu konuda bilimsel çalışmaların da yetersiz olduğunu, “özgeci davranışın genetik kalıtımı yönünde herhangi bir deneysel kanıt olmadığını ifade etmiştir. Günümüze kadar herhangi türden bir davranışın genetiğini içeren oldukça az araştırma yapılmıştır.”[49]

Doğasında bencillik yatan bir insan ahlâki doğruklara sahip olabilir mi? Ahlâki doğruluklar bencil doğadan çıkabilir mi? Ya da özgeci bir amaçtan çıkabilir mi?

Dawkins yeterli kanıt olmasa da bilim dünyasında *“falanca davranış için olan gen”* diye bir gündem oluşturmanın uygun olduğunu söylemektedir.[50] Ona göre bencillik gen düzeyinde iyi yani ahlâki bir şeydir.[51] Bu bencilliğin davranışları etkilediğini savunmasına rağmen Dawkins “genden davranışa giden yolu üreten

---

[46] Dennis L. Krebs, *The Origins of Morality –An Evolutionary Account,* Oxford, New York, 2011, s. 10.
[47] Krebs, *The Origins of Morality –An Evolutionary Account,* s. 8.
[48] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 26.
[49] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 84.
[50] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 84 -85.
[51] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 27.

embriyonik nedenlerin kimyasal zincirleriyle ilgili ufacık da olsa bir fikri olmadığını" da itiraf eder.[52]

Bu tespitlerden anlaşıldığı kadarıyla onun çalışmasında davranışların birey düzeyinde gözlemi ayrı yapılmış, gen düzeyinde de ayrı bir gözlem yapılmıştır. Genin davranışlara olan etkisi ile ilgili bilimsel bir kanıttan ziyade davranıştan yola çıkarak yapılan tahminler mevcuttur. Bu kaynak (gen) ile amaç (özgeci davranış) arasındaki ilişkiyi açıklamamakta, ikisi birbirinden ayrı bağımsız kaynakmış gibi gözükmesine neden olmaktadır. Ahlâki eylemler hangisinden doğmaktadır? Bencil doğadan mı? Özgeci amaçtan mı? bu sorunun bilimsel bir cevabı onun çalışmalarında tam manasıyla verilememiştir.

Dawkins'in "fedâkarlık" dışında filozoflardan farklı olarak anlam yüklediği ahlâki iki kavram daha vardır, bunlar, "aldatma" ve "yalan" kavramlarıdır. Bu konudaki düşünceleri insanlar arasındaki ilişkiler düşünüldüğünde oldukça risklidir.

Dawkins 'aldatma' ve 'yalan' benzeri sözcükleri söz konusu filozoflardan daha yalın bir anlamda kullanmıştır. Filozoflar bu iki kavramı, bilinçli bir kasıt ile aldatmaya yönelik eylemler için kullanmaktadır. Dawkins ise sadece aldatmaya işlevsel olarak eşdeğer olacak bir etkiye sahip olmaktan söz etmektedir. Dawkins hayvanlar aleminde avcıların da yalan söylediğine fener balığını örnek olarak gösterir, denizin dibinde, kamufle olarak saklanır (ona göre hile ve aldatma var) ve avını sabırla bekler. Tek dikkat çeken yer, kafasının üzerindeki uzun solucan benzeri bir et parçasıdır. Küçük bir balık yakına gelince fenerbalığı solucan benzeri yemini yavaşça dans ettirmekte ve avını cezbe haline sokmaktadır, balık yavaş yavaş onun gizlenmiş olan ağzına doğru gitmeye başlar. İşte tam o sırada fener balığı birdenbire çenelerini açar ve böylece küçük balık basınçla ağzına doğru emilir ve yenilir. Burada fenerbalığı, küçük balığın kımıldayan solucan benzeri nesnelere yaklaşma eğilimini kullanmıştır,[53] yani ona göre insan gibi 'aldatmış, yalan' söylemiştir.

Dawkins her ne zaman bir iletişim sistemi evrimleşmişse, birilerinin bu sistemi kendi çıkarları için sömürmesi tehlikesinin de olacağını söylemiştir. Evrime, "türün iyiliği açısından" bakınca, doğal bir şekilde, ilk etapta yalancı ve sahtekârların farklı türlerden örneğin, avcılar, av, asalaklar, vb. olduğunu düşünmekteyizdir. İnsan

---

[52] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 85. (dipnota bakın)
[53] Richard Dawkins, *Gen Bencildir,* çev. Tunç Tuncay Bilgin ve Uygar Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2016, s. 87-88.

kendisini ayırmaktadır. Oysa Dawkins'e göre, birey düzleminde, birbirinden farklı bireylerin genlerinin çıkarları farklılaşmaya başlar başlamaz, 'yalan', 'aldatmaca' ve iletişimin bencilce kullanımının meydana çıkmasını beklemek de olağandır. Bireylerin çıkarları farklılaşıyorsa aynı türün bireylerinin de çıkarları farklılaşır. Hatta Dawkins'e göre, çocuklar ana babalarını kandırabilir, kocalar eşlerini aldatabilir ve kardeş kardeşe yalan söyleyebilir. Bunlar beklenilen davranışlar olacaktır.[54]

Kanaatimizce Dawkins insanın hayvandan daha düşük kötü ahlâki özelliklerini, hayvanların davranışlarına - işlevsel anlamda "aldatma" anlamı bile olsa- yükleyerek, farkı ortadan kaldırmaktadır. Sonuçta işlevsel de olsa, davranıştan gene doğru bir 'bilinçli, kasıtlı eylem anlamı' yükleme söz konusudur. İnsan ve hayvan arasındaki ahlâki farkları sıfırlamaktadır. Hayvandan daha kötü olan bu aşağı özellikleri hayvanlara atfetmek adil bir açıklama değildir. Fark kalmayınca ahlâki kötülük olarak bu eylemleri tanımlamak da anlamsız hale gelecektir.

Dawkins insanın bu bencil doğasından ahlâkın en önemli kavramlarını çıkarırken, - cömertlik, şefkat, fedâkarlık gibi- ve bunları açıklarken yine çıkarla/bencillikle açıklamakta ve bu kavramları biyolojiye indirgemektedir. Bu durum ahlâka hizmet edemez, aksine bir başkasına karşı sürekli güvensizlik oluşturacağı için empati kurmayı da zorlaştırır. Bu Dawkins için pek sorun değildir, çünkü o işin ruhsal boyutuyla uğraşmamaktadır. Bütün bunlara ek olarak Dawkins bencil genin tasarımlarından da memnun değildir. Eğer bencil genin nasıl işlediğini bilim bir gün anlayabilirse insan bencil doğasındaki bu tasarıma müdahale edebilecek ve yeniden tasarlayabilecek[55] imkânı da bulacaktır. Bu açıklamalardan Tanrı'yı iptal ettikten sonra, tasarlayıcı olarak bilim adamlarının gen bencilliğine çare bulması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bu yeniden tasarlama fikri günümüzdeki genetik bilim çalışmalarında maymunlara ve farelere enjekte edilen insan genlerin varlığı ile[56] Çin'de yapılan insan kopyalama fabrikası gibi,[57] koyun kopyalama gibi

---

[54] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 88.
[55] Dawkins, *Gen Bencildir,* s. 26.
[56] Araştırma referans: J. Lomax Boyd, Stephanie L. Skove, Jeremy P. Rouanet, Louis-Jan Pilaz, Tristan Bepler, Raluca Gordân, Gregory A. Wray, Debra L. Silver. "Human-Chimpanzee Differences in a FZD8 Enhancer Alter Cell-Cycle Dynamics in the Developing Neocortex." *Current Biology,* 2015; DOI:10.1016/j.cub.2015.01.041, Kaynak http://www.sciencedaily.com/releases/2015/02/150219133104.htm, (çevirimiçi) https://www.gercekbilim.com/insan-dnasi-verilen-fare-embriyosunun-beyni-buyudu/ 7, Ağustos, 2019.

deneyleri hatırlatmaktadır. Bu genetik deney ve çalışmaların insanlık adına sonuçları ise tam olarak kestirilemememektedir.

3.2.1.3. Tümevarım ile Tümdengelim Yöntemi, İndirgemecilik Açılarından Evrimin, Evrimsel Etiğin ve Bencil Gen'in Eleştirileri

Darwin'in evrim teorisi, deneye dayanan tümevarım yöntemini kullanır[58] ve 'bencil gen' hipotezi de indirgemeci nedensellik üzerine kuruludur. Yöntem konusunda hem evrim teorisine hem de bencil gene dönük eleştiriler mevcuttur. Yöntemsel açıdan evrime, evrim etiğine ve bencil gene dönük eleştirilere geçmeden önce nedensellik ilkesi ile ilgili ne kastedildiğini kısaca açıklamakta fayda vardır.

Nedensellik ilkesi: Her şeyin bir nedeni olduğunu söyler, aynı koşullar altında aynı nedenlerin aynı sonuçları doğurduğu üzerine kuruludur.[59] Hume nedenselliği eleştirir. Nedensellik anlayışına ne akılla ne de deneyle varılamayacağını söyler. Akıl ateşin yakıcı özelliğini kişi elini yakmadan bilemez. Deney ise neden ve sonucun ard arda dizilişini ortaya koyar. Birinin diğerini zorunlu olarak belirlediğini kanıtlamaz. Kant'a göre, nedensellik akıldan önce ve her türlü deneyden önce gelen bir veridir. Deney sayısı bellidir. Bin kez aynı sonucu verir ancak bin birinci kez ne olacağı bilinemez.[60]

Nedensellik ve tümevarım yöntemi açısından Flew evrim teorisini eleştiren filozofların başında gelir. Flew evrim fikrinin nedensellik kavramına sıkı sıkıya bağlı olduğunu söyler. Nedensiz hiçbir şey gerçekleşmemektedir. Hiçbir şey belli bir etki doğurmadan yok olmaz görüşü evrimci düşüncenin temel düşüncesidir. Evrimci düşüncede her şey bir öncekinin sonucu ve bir sonrakinin nedeni olduğu için yani nedenselliğe dayandığı için dikkatini yalnızca doğanın olgularına yöneltir. Mucize fikrini ve doğaüstünü yadsır.[61] Flew'e göre Darwin'in yaptığı şey genel olguları ve anahtar fikirleri tümdengelimli bir akıl yürütme içinde bir araya getirmesidir.

---

[57] "Çin'de İnsan Kopyalama Fabrikası", *CNN Türk.Com Haber,* son güncelleme: 2.12.2015. (çevirimiçi) https://www.cnnturk.com/bilim-teknoloji/bilim/cinde-insan-kopyalama-fabrikasi, erişim, 30.10.2019.
[58] Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi,* C., 2, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 113.
[59] Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi,*C.,4, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 235.
[60] Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi,*C.,4, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 233-234.
[61] Antony Flew, *Felsefe Sözlüğü,* Yeryüzü Yayınevi, Ankara, 2005, s. 182.

Darwin'in *"Türlerin Kökeninde"* kendisinin bile tedbirli bir dil kullandığını, bazı olguları analojilere dayanarak açıkladığını ama analojilerin aldatıcı olabileceğini kendisinin de kabul ettiğini söyler.[62]

Evrim ve etik arasında kurulan bağ kavramların yanlış anlaşılması ve yanlış kullanılması nedeniyle sağlam bir bağ oluşturmamaktadır. Evrimsel etikte, 'doğalcı yanılgı'[63] ile birlikte kavramsal ve çıkarımsal güçlükler de bulunmaktadır.[64]

Flew'e göre evrimci etik anlayışında ciddi bir akıl yürütme yanlışı yapılmaktadır. Doğal olgular anlamında,'olan'dan hareket ederek ahlâki anlamda 'olması gereken'e ulaşmaya çalışan akıl yürütmeler olduğundan dolayı evrimci biyolojinin desteklediği öncüllerden bir takım etik sonuçları doğrudan tümdengelimli olarak çıkarmaya çalışmak mantıken hatalı bir girişimdir. Flew, böyle bir çıkarımın sağlam olmasının gerekli koşulunu sonuçtaki etik tavsiyenin bir şekilde öncüllerde içerilmiş olmasında bulur. Evrimci etikte bu koşul yerine gelmemektedir. Çelişkiye düşmeden öncülleri kabul edip sonra da sonucu reddetmek mümkün değildir.[65] Flew'e göre bir kişi evrimle ilgili bilinen tüm olguları kabul edebilir, ancak buna

---

[62] Recep Alpyağıl (der), *Evrim ve Tasarım,* İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 951.: Akt. Flew, Evolutionary Ethics, St. Martin's Press, London-New York,1967, s.12;

[63] Doğalcı Yanılgı (naturalistic fallacy): Pozitivizmin yaklaşımlarından biri natüralizmdir ve naturalizmin ahlâk konusundaki tavrına "doğalcı yanılgı(naturalistic fallacy)"denmektedir. Pozitivizm olan ile olması gerekeni birbirinden ayırmadığı gibi olanın olması gereken olduğunu söylemektedir. Bu durumda bir şeyin "olduğunun" tespiti ile hem emprik doğruluğu hem de ahlâki geçerliliği sağlanmış olur. Bu anlayışta olgular iyilik ve kötülük vasıflarını renkler gibi kendinde bulundurur. Yani, iyilik ve kötülük birer sıfattır. Nasıl ki bir insan bir çiçeğe baktığında onun yeşil veya kırmızı olduğunu "algılayabiliyor"sa, aynı şekilde bir eylemin iyiliğini veya kötülüğünü de algılayabilir. İyilik ve kötülüğü eylemlerin bir özelliği olarak kabul etme ile iyi ve kötünün hem kaynak hem de yeri ile ilgili soruya cevap verilmiş olur. Ancak bu cevap, sorunu çözmekten çok, meseleyi ele alışta bir "düşünce hatası"nı barındırır. "düşüncede bir kategori hatası"nı içinde taşıdığı için olsa gerek, buna "tabiatçı yanılgı" adı verilmektedir. Tabiatçı yanılgının işlediği mantık hatasını görebilmek için eylemlerin ve nesnelerin kendinde bir değer taşımadığını eylemlere ve şeylere değerin katıldığını görmek gerekir. Belki iyilik ve kötülük, şeylerin ve eylemlerin insanla temas içindeyken kazanmış olduğu anlamları ifade etmektedir. Aynı eylem bir konumda iyiyken başka bir konumda kötü olarak nitelenebilir. (konumların, ahlâkî özelliklerin/anlamların zemini olduğu gibi bir sonuca ulaşmak için erkendir..eylemin failinin niyeti de ahlaki özellikleri konusunda aktifdir.) örneğin, doğru söylemek bazı yerlerde ahlaki bazı yerlerde ahlaki olmayan bir özelliktir. Savaş zamanı düşmana sırları söylemek "yanlış", ancak barış zamanında aynı şey söylendiğinde yanlış değildir. Görüldüğü gibi doğru, "itibari" bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu örnekte bir eylemin kendinde iyilik ve kendinde kötülük özelliği taşımadığını görürüz. Herhangi bir eylemde onunla birlikte bulunan ve değişmeyen bir özellik düşünmek, bu özelliği varsaymak, eylemin iç yüzüne, niteliğine uymayan zihinde canlandırmanın bir sonucu olarak ortaya çıkan "tabiatçı yanılgı"ya neden olur. Eylemlerin kendilerinde iyilik ve kötülük diye bir özellik olmadığını söylediğimizde tabiatçı yanılgıya düşmeyiz. Bu eylemlere ahlakili katanın ne olduğu ve ahlakın nerede durduğu (hayvanları iyi ve kötü olarak nitelemeyiz) sorularına cevap ararken ahlakiliğin insanla gerçekleştiği görülür:(Editör: Ömer Türker, *Ahlakın Temeli,* Nobel Kitap, Ankara, 2016, s. 4-6)

[64] Recep Alpyağıl (der), *Evrim ve Tasarım,* İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 952-953.

[65] Recep Alpyağıl (der), *Evrim ve Tasarım,* İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 948.: Akt. Flew, Evolutionary Ethics, St Martin's Press, London-New York,1967, s. 47.

rağmen anlamlı bir tarzda onlardan çıkarılabilecek etik bir sonucu buyruk niteliği taşıyan bir önermeyi kabul etmeyebilir.[66]

Etik oluşturma çabalarında ateistlere yönelik eleştirilerin merkezindeki olan bir yaklaşım ise indirgemeci tutumdur. İndirgenebilirliğin ne anlama geldiğini kısaca açıklarsak;

İndirgemek, bir şeyi başka bir şeyin durumuna indirmek anlamında kullanılır. İndirgenebilirlik; genel bir kuramın ögeleri arasındaki zorunlu bağlantıyı ortaya koyan bir çeşit metafizik kavramdır. Her kuram başka her kurama indirgenemez. Her önerme başka her önermeye indirgenemez. Yaşambilimsel (biyoloji gibi) kuramlar, toplumsal (sosyoloji gibi) kuramlara indirgenememektedir. Üst olan alt olana, karmaşık olan basit olana indirgenemez. İki şeyin birbirine indirgenebilir olması için somut özleri birbirinden farklı olmamalıdır. Kuramın ögeleri özce birbirinin aynıdır. Bu sebeple indirgeme genel bir kuramın ögeleri arasında uygulanabilmektedir.[67]

Etik oluşturma çabalarında bazı ateistler katı bir indirgemeciliğin yarattığı sıkıntıların farkındadır. Sam Harris, Robin Le Poidevin ve Richard C. Lewontin bu filozoflardan en önemlileridir.

Sam Harris, etikte katı bir indirgemeciliğin ve aynı zamanda en yüksek seviyede olgular için pek fazla içgörü umudu vaat etmediğini söyler. Bir şeyin doğal olduğunu söylemek veya türümüz üzerinde uyarlanım açısından avantaj teşkil ettiğini söylemek demek, bu doğal şeyin günümüzdeki insanın mutluluğuna katkı sağlayıcı olarak iyi olduğu anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda Harris, etiğe yalnızca evrim açısından bakılması taraftarı değildir. Ona göre, sadece evrim açısından bakıldığında bir kişinin hayatında yapabileceği en iyi şey, mümkün mertebe olabildiğince çok çocuğa sahip olmaktır.[68]

Poidevin'e göre Dawkins'in "*Gen Bencildir*" kitabı nedensel indirgemeci bir hava ile yazılmıştır. Kitabında, Dawkins'in argümanını mantıksal bir analize tabi tutarak, nedensel indirgemeciliğin ahlâki bir açıklama için kullanılıp kullanılamayacağını kritik eder. Dawkins'in 'bencil gen hipotezine' göre olan

---

[66] Recep Alpyağıl (der), *Evrim ve Tasarım,* İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 948.: Akt. Robert J. Richards, "A Defense of Evolutionary Ethics", Biology and Philosophy, c.,1, no.3, (1986), s. 280; krş. Robert J. Richards, "A Defense of Evolutionary Ethics", Evolutionary Ethics, (ed. Paul Thompson), Albany, State University of New York Press, 1995, s. 269.
[67] Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi,C., 3,* Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 87.
[68] Sam Harris, *İnancın Sonu,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2014, s. 201-202.

davranış kalıbı bilinçsiz bir ereksellik içermektedir: Poidevin'e göre, bencil gen hipotezine göre belli bir davranış kalıbının argümanı şöyledir;

1."Belli bir genin neden olduğu ve sonuçta o genin kopyalanma başarısına neden olan herhangi bir davranışın ortaya çıkması beklenebilir."
2. "Q davranışı bu tür davranışın bir belirtisidir. O halde: Q türü davranış beklenebilir."[69]

Dawkins'in verdiği örneklerinde Aristo'nun kaktüs bitkisini açıklarken belirtmiş olduğu gibi bilinçsiz bir erekselliğin benzeri vardır. Ereksel açıklama örneklerinde görülen şey nedensel açıklamayla yakın bir ilişkisinin olduğudur. Ereksel açıklama tersine çevrilmiş bir nedensel açıklama sayılabilir. Nedensel açıklamada, bir etkiyi nedenine göre açıklarken ereksel açıklamada bunun tersi yapılır ve bir neden etkisine göre açıklanır. Ör. 1. (neden) Hayvan saldırganca davranır. Ereksel Açıklaması; (Sonuç) Genlerinin hayatta kalmasını sağlamaktır. Burada sonuç dolaylı bir biçimde nedeni göstermektedir. 2. Nedensel açıklaması; (neden) Geçmişte saldırgan davranışın gen kopyalanmasında gösterdiği başarı nedeniyle (sonuç) hayvan saldırganca davranır. Bu örneklerden aralarında önemli bir ilişki olduğu görülebilmektedir. Mesela, atletin yarışı kazanması salt koşmasının bir sonucu değildir. Atlet bunu aynı zamanda istemiştir (amaç). Doğada olayların ereksel açıklaması için gerçek bir maksatlılık arama zorunluluğu yoktur. Dünyaya atfedilmesi gerekenin maksatlılık değil de yalnızca nedensellik olduğu fikri burada savunulabilir. Bu dünyada verili bir açıklama biçiminin dayandığı ne varsa o olduğunu söyleyen öğretinin açıklama biçimi nedensel indirgemeciliktir. Dawkins 'bencil gen teorisini' nedensel indirgemeci bir havada kaleme almıştır. Dawkins'in dikkat çektiği bağlantılar aslında nedensel bağlantılardır. Bencil gen hipotezi şunu göstermektedir; ereksel bir açıklama biçimini bilinçli bir amaca gönderme yapmaksızın meşru biçimde kullanılabilir. Birey genlerinin kopyalanma niyeti (amacı) gütmese de genlerinin kopyalanmasını sağlamak üzere hareket edebilir. Nedensel indirgemecilik, bilinçlilik olmaksızın ereksel açıklama olabilir demektir. Ancak bilinçlilik olmaksızın gerçek bir ereksellik olamaz. Poidevin, ateistin doğa olayları açıklaması için makul gördüğü bu yöntemi ateistin ahlâki bir açıklama için de kullanıp kullanamayacağını sorgular ve şu soruyu sorar; "Ateistin ahlâki

[69] Robin L. Poidevin, *Ateizm, İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma,* çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 108.

açıklaması, nedensel indirgemecilikle tutarlı olacak biçimde yorumlanabilir mi?" Ateist görüşe göre, doğa yasalarının oldukları gibi olmalarına hiçbir şey neden olmaz. Ancak burada bir sorun vardır. "Doğa yasalarının oldukları gibi olmalarına neden olan şey ne olabilir?" Buraya düşünülen 'şey' için tek aday 'ahlâki fail yaratma arzusudur'. "Kimin arzusu? Tabi ki Tanrı'nın arzusu.." Poidevin'e göre bunun cevabını en iyi teizm vermektedir. Doğada bilinçsiz ereksel açıklamayı anlayabiliriz ama nedensel indirgemeci yöntemle ahlâki açıklamayı ancak teizm anlamlı kılmaktadır. Eğer ereksel açıklamaların altında nedensellik yatıyorsa, bu savunulduğu müddetçe, ateist ereksel bir açıklama yapmamalıdır. Yani, ateist için doğa yasalarının ahlâki bir açıklaması son derece sorunludur ve ateist nedensel indirgemeciliği terk etmek zorundadır. Poidevin, ateist açıdan mantıklı olanın metafizik olarak şüpheli bir şeyi öne sürmek yerine evren yasalarının niçin hayattan yana olduklarını açıklama sevdasından vazgeçmeleri olduğunu söyler. Çünkü ateist açıdan dünyaya maksat sağlayan şey boşta kalmaktadır.[70]

Lewontin indirgemeci yöntemi benimseyen biyolojik deterministlerin sorduğu temel soruların bireylerin neden böyle oldukları ve neden bu biçimde davrandıkları şeklinde olduğunu, yanıtlarının ise insan hayatının ve davranışlarının, bireyi meydana getiren hücrelerindeki biyokimyasal özelliklerinin zorunlu bir koşulu olduğu, bireyin hayatı ve davranışlarının genlerindeki bileşenlerce belirlenmiş olduğu şeklinde bir yanıt olduğunu söyler. Sonuçta genden bireye oradan da tüm bireylerin davranış toplamına dek uzanan bir belirleyiciler zinciri vardır. Bu zincir insan davranışlarına dolayısıyla tüm topluma hâkimdir. Böylece deterministler insan doğasını genlerin belirlediğini iddia etmiş olurlar.[71] Lewontin biyolojizmin (biyolojik determinizm) toplumsal ve siyasal etkisine de geniş bir şekilde yer verir. Determinist anlayış; sanayileşmiş modern kapitalist toplumlarda statü, zenginlik ve güç eşitsizliklerinin açıklanmasına ve insan davranışlarının temel özelliklerini, aynı şekilde toplumların doğal nitelikleri şeklinde tanımlamalarına neden olmuştur. Yeni sağ bu görüşü bir siyasal meşrulaştırma aracı olarak görmektedir. Eşitsizliklerin belirleyicisi biyoloji ise o halde bunlar kaçınılmaz olarak değişmezdir. Liberallerin, reform yanlılarının, devrimcilerin bu eşitsizlikleri toplumsal araçları kullanarak

---

[70] Robin L. Poidevin, *Ateizm, İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma,* çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 108-112.
[71] Richard C. Lewontin vd., *Genlerimizden İbaret Değiliz, Biyoloji, İdeoloji, İnsan Doğası,* çev. Gülden Kurt ve komisyonu, Yordam Kitabevi, İstanbul, 2018, s. 24.

gidermeye çalışmaları doğaya karşı gelme anlamına gelmektedir. Lewontin'e göre, Britanya Ulusal Cephesi'nin ırkçılığı 'bencil genlerimizin' bir ürünü olduğunu söylemesi,[72] Oxfordlu sosyo-biyolog Richard Dawkins'in ırkçı ve faşist ideolojilere destek çıkmakla suçlanması üzerine yaptığı savunmada[73] bunlar salt insan siyasetinin ötesinde olduklarını iddia etseler bile aslında toplumsal ve siyasal yargılar dile getirmektedirler.[74]

Bu tip benzeri bir ırkçı söylem önceden ifade ettiğimiz gibi Sam Harris tarafından *Ahlakın Coğrafyası*' nda dile getirilmiştir: Harris tür olarak kendi atalarının (Avrupa'ya ve Ortadoğu'ya hâkim olan Neanderthaller) simgesel ve karmaşık dil avantajı olduğunu varsaymış ve küresel medeniyetin kurulmasında bu üstünlük göstergesi olan dil başarısının inkâr edilemeyeceğini söylemiştir.[75] Bu düşünce bugün Avrupa ve ABD'de hızla yayılan ırkçı söylemlerin kökenidir.

Sorgulayıcı akıl yürütme ile etiği, 'bencillik' ve 'fedâkarlık' kapsamında irdeleyen John Bishop bireysel ve toplumsal isteklerin çatışmasında etiği 'çıkar' ile temellendirmenin yarattığı sıkıntıyı göstermektedir.

"Niçin ahlâklı olmak gerekir?" sorusunu, Bishop makalesinde ahlâklı olmanın nedeni kapsamında incelediği ahlâkın temelini sorgulayıcı akıl yürütme yöntemiyle beş bölüme ayırarak kritik etmiştir; birinci bölümde başkalarına karşı kendi mutluluğunun feda edilmesinin istendiği bir karakter üzerinden bireysel ve toplumsal isteklerin çatışmasını fedâkarlık kapsamında değerlendirir. İkinci bölümde çıkar çatışması problemini Hristiyan teolojisinin ahlâki bakışı açısından ele alır. Üçüncü bölümde teistik dünya görüşünün makullüğünü kötülük problemi açısından çıkar çatışması üzerinde durarak değerlendirir. Dördüncü bölümde genel bir sonuç değerlendirmesi yapar; temellendirmede teizmin 'etik bencilliğe' indirgendiğini çıkarla temellendirmede sorun oluştuğunu buna karşılık Kant'ın normatif etiğinin

---

[72] Richard C. Lewontin vd., *Genlerimizden İbaret Değiliz, Biyoloji, İdeoloji, İnsan Doğası,* çev. Gülden Kurt ve komisyonu, Yordam Kitabevi, İstanbul, 2018, s. 26-27.: Akt. Bu düşünce, "The New Nation" Yaz, 1980 ve Sonbahar, 1980 de yayımlanmış 1. Ve 2. Sayılarında yer almıştır ve Ulusal Cephe kuramcısı, R. Vernall 'a ait iki makalede öne sürülmüştür.

[73] Richard C. Lewontin vd., *Genlerimizden İbaret Değiliz, Biyoloji, İdeoloji, İnsan Doğası,* çev. Gülden Kurt ve komisyonu, Yordam Kitabevi, İstanbul, 2018, s. 27.: Akt. Richard Dawkins'in faşist ve ırkçı ideolojilere destek vermesiyle suçlanması üzerine verdiği savunma bkz. (1981). Nature, (289): 528.

[74] Richard C. Lewontin vd., *Genlerimizden İbaret Değiliz, Biyoloji, İdeoloji, İnsan Doğası,* çev. Gülden Kurt ve komisyonu, Yordam Kitabevi, İstanbul, 2018, s. 27.

[75] Sam Harris, *Ahlâkın Coğrafyası,* çev. Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016, s. 181.

ışığında problemin tekrar ele alınması sonucunda Kant'ın verdiği cevabın etik bencilliği tehdit ettiğini belirtir. Beşinci bölümde ise yazar kendi kanaatini belirtmektedir. Bishop'un ulaştığı sonuç; teizmin geçerli bir ahlâkın objektifliğine ilişkin savunması çürütüldüğünde geriye kalan iki seçenekten biridir. Bu iki seçenek: Metafizik irrasyonalizmin çeşitli formları ile etik bencilliğin seküler versiyonudur. Bundan dolayı ona göre sezgisel olarak doğru kabul edilen şey ile sağlam iradeye sahip meta-etik objektivizmin bir araya getirilmesi ancak teizmin ya da benzeri bir metafiziğin içinde mümkün olabilmektedir.[76]

Ahlâkın bilimle temellendirilebileceğini savunan bir başka isim Harris'in ahlâk anlayışının gerekçelerini altı başlık altında detaylı bir şekilde kritik eden Russell Blackford oldukça aydınlatıcı bilgiler ve bakış açısı sunmaktadır.

3.2.2. RUSSELL BLACKFORD'UN AHLÂKIN COĞRAFYASI'NA DÖNÜK ELEŞTİRİLERİ

Uzmanlık alanı siyaset, ahlâk ve din felsefesi olan ve hem etik hem de ateizm üzerine yayınları bulunan filozof[77] Russell Blackford Ahlakın Coğrafyasına dönük olarak yaptığı eleştirileri altı ana başlıkta toparlamıştır. Blackford'un ahlâkın coğrafyası ile ilgili temele dönük tereddütleri vardır. Sırayla bu tereddütlerini topraladığı başlıklara değinirsek;

İyi Bir Kitap Hakkında Çekinceler: Blackford öncelikle Harris'in kamusal alan tartışmalarında hangi politika reçetelerinin izlenmesi gerektiğini tam açıklayamasa da ahlâk anlayışının kamuoyu tartışmasına önemli bir katkı sağlayabileceğini söylemektedir. Harris'in haklı olması durumunda adil ceza uygulaması ile ilgili bazı politikaların sıfırıdan düşünülmesi gerektiği söylenebilecek ancak bu değişimin sınırları nasıl belirlenecektir? Blackford Harris'in uyumlu özgür iradeye dönük ve özgürlükcü açıklamaların sadece sezgisel ahlâkı desteklediği ile ilgili varsayımlarını fazla aceleye getirilmiş olgunlaşmamış düşünceler olarak görmektedir. O hem ahlâki

---

[76] Hüsnü Aydeniz ve Fatih Topaloğlu (der ve çev), *Din-Ahlak Okumaları,* Elis Yayınları, Ankara, 2016, s. 53-83.: Akt. John Bishop, *"Theism, Morality and the 'Why Should I Be Moral' Question?"* International Journal for Philosophy of Religion, Vol. 17, No. 1-2 (1985), pp. 3-21, Bishop'un bu makalesi Din-Ahlak Okumaları kitabından alınmıştır.

[77] Russell Blackford, "Biography", *The University Of Newcastle Australia,* (çevirimiçi) https://www.newcastle.edu.au/profile/russell-blackford, erişim: 28.10.2019.

gelenekçileri hem de şüpheci ahlâk gibi bilişsel olmayan ahlâk türlerini eleştirmektedir. Bu ahlâk anlayışlarının insanların eleştirel düşünme yeteneklerini köreltiğini söylemektedir. Ancak Blackford bu konuda Harris'e tam olarak katılmamaktadır. Ahlâki hata teorileri gibi bazı göreceli ahlâk anlayışlarının genel görece ahlâk türlerinden bazı noktalarda ayırt edilmesi gerektiğini söyler. Harris'in üzerinde durduğu meta-etik pozisyonu savunma adına fazla karmaşık açıklamalar yaptığını söylemektedir. Blackford onun bazı ahlâki argümanlarını ikna edici bulur. İkna edici bulduğu kısım Harris'in ahlâki göreceliliğe olan saldırılarıdır. Geleneksel ahlâk kadar liberal hoşgörünün de sınırlarının belirlenme zamanı gelmiştir. Tolerans gösterilen eylemler, doğru ve yanlış eylemler tekrar yorumlanmalıdır. Blackford bu sonuçlara katılır ancak Harris'in bu sonuçlara sadece tavsiye ve önerilerle ulaştığının da altını çizer. Harris'in eleştirdiği ahlâk anlayışından daha karmaşık bir ahlâk anlayışıyla karşılaşma riski ortaya çıkmıştır. Blackford'a göre burada temeldeki sorun ahlâki yargıların aynı zamanda olgularda bir gerçek olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.[78]

Harris'e göre büyük fotoğraf: Blackford Harris'e göre fotoğrafın görüntüsünü şöyle açıklar: Sıradan olgusal iddialar, bilim tarafından yapılan teorik iddialar gibidir; açık, seçik ve kesin bir şekilde doğru ya da yanlıştır. Yani olgusal yargılar ahlâki yargılamalardır ve benzer şekildedir. Aslında, ahlâki yargılar basitçe bilinçli varlıkların esenliği ile ilgili iddialardır - genellikle bilimsel kanıtlara dayanan iddialardır. Harris'in kabul ettiği şey, bilinçli canlıların esenliği ile ilgili bir iddianın doğru veya yanlış olup olmadığını belirlemede sık sık pratik zorluklarla karşılaşılabileceğidir. Prensip olarak, ancak, her zaman bir cevap olacaktır. Belirli bir plajdaki kum taneleri veya komşunun çimlerindeki çim bıçaklarının sayısı hakkındaki bir iddia karşılaştırıldığında, her durumda, Harris, sorunun kendisi yeterli olduğu sürece, doğru bir cevabının da olduğunu düşünür. Pratikte cevabı bulmak imkânsız derecede güç olsa da yakınlarda bir yerde bulunan cevapları, cevabı olmayanlardan kolayca ayırt edilebilecektir. Ahlâki sistemler bilinçli varlıkların

[78] Russell Blackford, *Book review: Sam Harris' The Moral Landscap, Journal of Evolution and Technology* – C., 21 Issue ISSN 1541-0099 2 – December 2010– s. 54-55.

esenliğini göz ardı ettiğinde, verimsiz, sert ve hatta zalim olmaları muhtemeldir. Harris kitabında buna işaret eder ve uzunca tartışır.[79]

Blackford Harris'in bilimin "ahlâki" olarak etiketlediklerimiz de dâhil olmak üzere seçimlerimizi bildirebileceğini iddia ettiği bir noktanın olduğunu söyler. Örneğin, amaç acı çekmeyi azaltmak ise, bilim bunun nasıl yapılacağı hakkında bilgi verebilir. Dünya hakkında gittikçe daha fazla şey keşfettikçe, gelişen ahlâki düşünceler bilimsel bilgideki ilerlemelerle giderek daha fazla şekillenebilmektedir. Bilimin dünyaya (ve kendi psikolojik yapımıza) rasyonel soruşturmanın pratik karar vermede çok önemli bilgiler sağlayabildiğini vurgulamaktadır. Blackford burada öneri getirir, insanları mutlu eden şeyleri halkın anlaması gibi şeyleri çıkarabileceğimiz bir durumu önermektedir. Bireysel olarak birikmiş deneyimleri ve edebiyat anlayışını; ve tüm bunları düşünmeye devam etmek gerekir. Blackford'a göre prensip olarak, daha resmi ampirik araştırma türlerinden çok faydalı bilgiler elde edilebilir. Ancak Harris'in, aynı zamanda, bilimin insani değerleri de belirleyebileceğini iddiasını fazla abartılı bulur. Kışkırtıcı altyazısına rağmen, kitabın ne kadar gerçekçi olarak böyle bir şey tartıştığı, gerçekten de belli değildir. Harris önerisi; bilinçli canlıların esenliği, yani çok önemli bir değerle motive edilmeliyiz, ancak bunun bilimsel bir sonuç olduğunu (veya herhangi başka bir ampirik sorgulama alanının sonucu olduğunu) savunmuyor. Bununla birlikte, bu temel değeri bilinçli yaratıkların esenliğine gerçekten nasıl yardımcı olunabileceği konusundaki bilgilerle birleştirebilir, sonra kişilerin nasıl hareket edeceğine karar verebilir. Blackford'a göre Harris bilinçli canlıların esenliğini neyin etkilediğine dair bilimsel bilgiler sunabilirse ancak mevcut ahlâki sistemleri, gelenekleri, yasaları, politik politikaları ve benzeri şeyleri de eleştirebilmek mümkün olacaktır.[80]

Blackford bilimin toplumun en temel değerlerini veya değerlerin toplamını nasıl belirleyebileceğini açıklamadığını söyler. Bilinçli canlıların esenliğini temel bir değer olarak kabul edersek, bu ilk varsayım bilimden gelmemektedir. Bu ampirik bir bulgu değildir. Böylece, *Ahlaki Coğrafya*da her şey kabul edilse bile, Harris toplumun politikalarının, geleneklerinin, eleştirilerinin ve sadece ampirik bulgularla belirlenebileceği bir açıklama vermemektedir: Sonunda, deneysel araştırmalar

---

[79] Blackford, *Book review: Sam Harris' The Moral Landscap, Journal of Evolution and Technology,* s. 55.
[80] Blackford, *Book review: Sam Harris' The Moral Landscap, Journal of Evolution and Technology,* s. 55.

bitmekte ve bir noktada sistemin altındaki bir değeri, başka bir şeyi kontrol eden bir temel normu varsaymak zorunluluğu oluşmaktadır. Blackford Harris'in Hume'un iddiasını kitabında oldukça sert eleştirmekte olduğunu söyler: David Hume ile alakalı olarak, insanların gerçek değerleri ve arzuları ile başlamaksızın bir "olmak"tan sadece "olmalı" yı türetemeyeceğimizi söylemektedir. Bununla birlikte Blackford onun kendisinin "is" den "ought" ı başkasında olduğundan daha fazla elde etmekte başarılı olmadığını söyler. Ahlâki coğrafyanın bütün entelektüel sistemi, temellerinde bir "ought"a dayanmaktadır.[81]

Esenlik: Esenlik tanımında iyilikten ne kastettiği anlaşılamamaktadır. Kimin neyden daha çok zevk aldığına karar vermede güçlük yaşanmaktadır. Tanım olarak verdiği sağlık gibi birçok başka kavram kenarlarda bulanık, ancak pratikte kullanışlıdır. Kavram tam olarak çözümlenememektedir ama onu kişi gördüğünde tanır ve kesin tanımlayıcı ayrıntılar hakkında çok fazla endişe duymadan kişi esenliği destekleyebilir. Ayrıca, bir geleneksel sistemin veya yasaların esenliği artırmadığını ve hatta ona zarar verebileceği durumları da kişi görebilir. Blackford'a göre hangi hareket tarzının esenliği en üst düzeye çıkarabileceği sorusunun kesin bir cevabı olmadığı durumlar olabilir ve sadece esenliğin pratikte ölçülmesi zor olduğu için değil, tam olarak ne olduğu konusunda rasyonel anlaşmazlık yeri olduğu için de olabilir. Daha derin birçok değerlerin toplanması için kısa yol varsa, bunların tam olarak ne olduğuna ve kesinlikle nasıl ağırlıklandırılacağına dair meşru bir anlaşmazlık için yer olabilir. Ancak eğer böyleyse, aynı fikirde olmayan tüm tarafları nesnel olarak bağlayıcı bir cevabın olmaması ile beraber, ne yapılması gerektiği konusunda meşru bir anlaşmazlık olabilir.[82]

Kişinin 'esenlik' anlayışının hepsi bir değildir, ancak pratik durumlarda çok fazla anlaşmaya izin verecek önemli benzerliklere sahip olurlar. Pek çok konuda uzlaşmaya varılabilir, aynı zamanda toplam mutabakatın neden mümkün olmadığı konusunda ilkeli bir anlayışa varılabilir. Ancak Harris, pratikte pek mümkün olmasa bile, tüm ahlâki soruların kesin ve nesnel olarak doğru cevaplarının olduğu görüşünde ısrar etmektedir. Harris'in coğrafyasında esenlik metre sistemine göre ölçülebilir bir şeydir. Ama bu 'bir şey' nedir? Harris, hayal gücü olmayan esenlik

[81] Blackford, *Book review: Sam Harris' The Moral Landscap, Journal of Evolution and Technology,* s. 56.

[82] Blackford, *Book review: Sam Harris' The Moral Landscap, Journal of Evolution and Technology,* s. 56.

kavramları olarak gördüklerine karşı sabırsız olsa da, objektif karşılaştırmalar yapabilmesi için bir ölçekte ölçülebilir bir şey olması gerekiyor. Argümanın devamlılığı onu esenliği tanımlamaya doğru ittiğinde, zevk duygularından bahsetmediğini söylüyor; O aksine, derin kendini gerçekleştirme veya tatmin düşüncelerine (meditasyon) çağırmaktadır. Blackford bu durumun, görünüşte problemli göründüğünü, çünkü tüm bilinçli varlıkların bu tip bir şeyi deneyimleme yeteneğinden çok uzak olduğunu söyler. Kimse fiziksel acı ve zevkleri benzer ve eşit oranda deneyimlemememektedir. Gerçekten bilinmezlik vardır ve varsayımlarda bulunmamak gerekir. Muhtemelen esenlik metre sistemi en ilkel duyum türlerine olduğu kadar psikolojik tatminkârlık ve tatmin edici hislere de uygulanmalıdır.[83]

Ahlâki yargılamalar nesnel olarak bağlayıcı mıdır? Blackford'un yukarıda ifade ettiği gibi, onun en büyük itirazı esenliğin tanımı ve ölçüsü konusunda değildir. Blackford'un en büyük ititazı ahlâki yargıların nesnellik iddiasına dönüktür. Ne tür bir eylem (bireysel bir seçim veya bir politik politika, örneğin geleneksel bir geleneğin devam etmesi veya terk edilmesi) bilinçli canlılar için genel esenliği en üst seviyeye çıkaracaktır? Bu konuda her zaman doğru ve net bir cevap bulunabilir. Ancak yine de, belirli bir koşulda, bu yönde davranış biçimini benimseme gerekliliği açık değildir. Genel için ya da küresel esenliğin gerçekleşmesi için neden kişi kendi iyiliğini veya sevdiği insanların esenliğini tercih etmemelidir? Eğer bu gerçekleşirse, insan neden başka bir değeri tamamen tercih etmemelidir? Örneğin, küresel esenliği en üst düzeye çıkarmak için, süper onurlu insanın (ubermensch) ortaya çıkması gibi..Dolayısıyla, küresel esenliği en üst düzeye çıkaran şeyin kesin, nesnel olarak doğru bir cevabı olabilir; ama eski sorular için böyle bir cevap yok, eğer kişi eylemleri için rehber arıyorsa, "Nasıl davranmalıyım?" Ve "Nasıl yaşamalıyım?" önemli olan bu tarz sorulardır.[84]

Harris asla bu düşünce hattında tatmin edici bir cevap vermemektedir ve Blackford bunun mümkün olduğundan da şüphelidir. Sonuçta, kabul ettiği gibi "Bilinçli canlıların küresel esenliğini maksimize etmeliyiz" iddiası ampirik bir bulgu değildir. Peki bu nedir? Dünyada 'ne' doğruyu yapar? Bu doğruyu kişi kabul

[83] Blackford, *Book review: Sam Harris' The Moral Landscap, Journal of Evolution and Technology,* s. 57.
[84] Blackford, *Book review: Sam Harris' The Moral Landscap, Journal of Evolution and Technology,* s. 57.

etmezse, bu durum kişiyi nasıl bağlayacaktır?[85] Blackford ahlâki sistem eleştirilerini de kritik ettikten sonra, ahlâki geleneklere pasifliğin benimsenmemesi daha aktif rol oynanması konusunda Harris'e katılmaktadır.

3.3. ATEİZMİN AHLÂKI HÜMANİZMLE TEMELLENDİRME İMKÂNI

Genel olarak hümanist ahlâk etiğin merkezine insanı koyar, evrene 'anlam' yükleyen, değerlerin yaratıcısı, ölçüsü de insandır. Ancak ateist açıdan insanın değer yaratıcısı ve ölçüsü olarak etikte merkezi rol oynamasının getirdiği problemleri fazladır; etiğin kaynağı akıl mı duygu mu, insanın mutlak özgürlüğü, etiğin öznellikten kurtulamaması, etikte kriter sorunu gibi.

Hümanist ateizm, Tanrı ve doğaüstü olanı reddettikten sonra ahlâki hükümlerin dayanacağı ilke ve kavram arayışında bir takım sorunlar yaşamaktadır. Bu sorunlar hem ahlâkın amacında hem de temelinde kendini gösterir. Kaynağında Tanrı olan ve Tanrı'nın rızası ve ebedi kurtuluş gibi basit, kuşatıcı ve bağlayıcılığı olan bir ahlâki amaç arayışı, seküler bir etik oluşturmaya çalışan ateistleri, ahlâkı temellendirme çabasında zorlamaktadır.

Daha öncesinde ifade ettiğimiz gibi seküler olan hümanist ateist prensiplerde görülen ahlâki doğrulukların genel olarak amacı mutluluktur. Ancak bu mutluluk doğalcı prensipten dolayı 'haz' ilkesine dayanmaktadır. Faydayı tanımlarken ve açıklarken de temelde "haz" ilkesinden hareket edilmektedir. Duygucu etiğin temsilcilerinden David Hume, onun takipçisi Bertarnd Russell'in de temele aldığı ilke budur.

David Hume'da 'fayda' ilkesi, ahlâk yazarlarının akıl yürütme ve araştırmalarının başlıca temel ilkesidir. Fayda ilkesi, çıkara uygun olanın memnuniyet duygusu oluşturduğu, zararlı olanın tiksinti ve nefret duygusu oluşturduğu bir ilke olarak açılımlanır[86] yani insani duyumlara bağlı haz ve acıya dayalı olarak açıklanmaktadır.

---

[85] Blackford, *Book review: Sam Harris' The Moral Landscap, Journal of Evolution and Technology,* s. 58.

[86] David Hume, *Ahlâk,* çev. Nil Şimşek, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 54-55.

Arzuların, zevklerin, beğeni ve tiksintilerin, haz ve acının beslendiği duygular etik temellendirme için uygun olabilir mi?

Cevizci'ye göre bir eylemin ahlâkiliğini tümüyle duygulara dayanarak söyleyemeyiz. Bir eylemin ahlâki bir eylem olarak nitelendirilebilmesi için hem duygunun hem de duygu olarak yansıyan değer yargısının kurallara uygunluğu açısından eleştirel bir tarzda sorgulanması gerekmektedir. Yani sonuçta yine akıl gerekmektedir. Bir insanın duygularına hitap etmek ise kişiyi ahlâki davranma zorunluluğundan kurtaramaz; yalnızca ahlâki gerekçelendirmeye psikolojik bir destek sağlar. Ahlâki normlar ise kişisel değil genel olmalıdır. Ancak bu bireyden, kişilik özelliklerini, arzularını, beğenilerini hesaba katmadan bir takım eylem ilkelerini kabul etmesi beklenemediği gibi diğer insanların duygularını olduğu gibi kabul etmesi de beklenemez. Duygu ve duyarlılıklar belli bir eylem biçiminin gerekçeleri olarak gösterildiğinde, eylem belli bir yere kadar açıklanır ve anlaşılır kılınır, ancak bu durum onun ahlâki açıdan haklılığını ortaya koymaz. Çünkü hiçbir duygu veya istek ahlâki bir kural gibi evrensel ve bağlayıcı olamaz. Çok hoşuma gittiğinden.., ondan nefret ettiğimden.., çok korktuğumdan… gibi duygusal nedenlere dayanarak yargısının kurallara uygunluğunu göstermeye çalışan biri her seferinde bir zorlukla karşılaşacaktır. Bir eylemin gerekçesini duygular oluşturuyorsa, bu eylemin altında yatan gerçek değer yargısı ortaya konmalı ve sorgulanmalıdır.[87]

Kısaca filozofların düşüncelerini toparlarsak; ahlâkın amacı üzerinde duran Russell ve Fuerbach'ın duyguya dayalı eylemlerin temellendirilmesindeki başlıca sorun, duyguların (arzu, haz, acı) geçici, muğlak, kişiye özel olmasıdır. Ahlâki normların çıktığı zeminin açık, net, objektif olması gerekir. Ateist hümanist temellendirmeyi tercih eden ateist düşünürlerden J.P.Sartre ise etiğin kaynağı ile ilgili çalışma yapmıştır. Sartre etikte Tanrı temelini iptal ettikten sonra etiğin temeline mutlak özgürlüğü koymuştur. Bu filozofların ahlâk anlayışlarını ikinci bölümde detaylı olarak açıklamıştık. Sırasıyla bu filozofların etik anlayışlarına yapılan eleştirileri ele aldığımızda temellendirmedeki problemler daha net anlaşılacaktır.

---

[87] Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*,C.,1. Etik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 152-153.

3.3.1. BERTRAND RUSSELL'IN AHLÂK ANLAYIŞI ELEŞTİRİSİ

Russell *"Mutlu Olma Sanatı"* adlı kitabında kitabını bir hedonist gibi yazdığını ancak hedonist görüşe uygun tavsiye ettiği davranışların hepsini, makul bir ahlâkçının da önerdiğini arada bir fark olmadığını söyler. Ancak burada tüm ahlâkçıları kastetmemektedir. Sadece davranışlarla ilgilenen ahlâkçıların onu anlamayacağının da altını çizer.[88]

Russel'a göre toplumdaki yaygın düşünce; mutsuz bir kişi, mutsuz bir inanç edindiği için mutsuzdur, mutlu olan da mutlu bir inanç edindiği için mutludur, her ikisi de bu mutlu olma durumunu inancına bağlamıştır ve genel olarak bu sık yapılan bir bağlantıdır. İnançla mutluluk arasında doğru orantılı bir ilişki kurulmuştur. Ancak Russell bu genel düşünceye katılmaz. İnsanlar mutlulukları pahasına gereksinim duydukları şeylerden vazgeçmemektedirler; yiyecek, barınak, sağlık, sevgi, başarılı iş, saygı görme, gibi basit gereksinimlerden vazgeçmedikleri gibi evlat sahibi olma gibi ihtiyaçları da şart olarak görebilirler. Bu gibi gereksinimlerin bulunmadığı durumlarda ise Russell ancak seçkin kişilerin mutlu olabileceğini belirtir. Bu gereksinimler var ve kişi dürüst bir çabayla bu gereksinimlere ulaşabiliyorsa yine de kişi mutsuz ise bu psikolojik bir sorunun işaretidir.[89] Aslında mutluluk kısmen kişinin kendisi kısmen de dış etkiyle alakalıdır. Dış etkilerin gerçekten kötü olmadığı durumlarda tutkular ve ilgiler içe değil de dışa dönük olmak koşuluyla mutluluğa erişilebilir. Onun ahlâki eylem olarak tavsiyesi; eğitimde ya da hayata uyum sağlamada yapılması gereken şey kişinin kendisine yönelttiği tutkulardan kaçınması, kendisini dinlemekten kurtaracak sevgi ve ilgiler edinmenin yolunu bulmasıdır.[90]

Russell bir evhanımının hayatını örnek olarak verir. Evhanımı eğer özgürlüğün tadına varmış olarak olarak evlenmişse onun çocuk sahibi olmakta acele etmeyeceğini söyler. Çünkü çocuk ve ev işleri onun vaktinin önemli bir kısmını alacaktır. Akıllı bir kadın bunun farkında olacaktır. Genel olarak ona göre, evhanımı bin türlü önemsiz iş yüzünden eve çakılır, kalır. Parası varsa hizmetçiyi iş yapması için sürekli dürtüklemekten, parası yoksa sürekli misafir ağırlayıp, yemek yapıp, bulaşık yıkamaktan yorulur, yıpranır. Üstelik evhanımlığı hiçbir zaman değer görmemektedir. Bu arada evhanımı gereksiz ayrıntılarla uğraştığı için hem sinir

[88] Bertrand Russell, *Mutlu Olma Sanatı,* çev. Yunus Sağlamtürk, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 182.
[89] Russell, *Mutlu Olma Sanatı,* s. 179.
[90] Russell, *Mutlu Olma Sanatı,* s. 179-180.

sahibi hem de dar kafalı biri olmuştur. Russell kadınların katlanmak zorunda olduğu haksızlıkların en büyüğünün bu olduğunu söyler. O aile içindeki görevlerinden ötürü çocuklarının ve eşinin sevgisini de yitirmiştir. Oysa bunları ihmal ederek neşesini ve kendi zevklerini korusaydı, bakımına dikkat etseydi hala seviliyor olacaktı.[91] Russell'ın evhanımlarına dönük çocuk ve ev işleri ile ilgili önerileri, Türk aile yapısına genel olarak terstir. Çoğu Türk erkeği için bu iyi bir boşanma gerekçesidir. Yani kültürlere göre değişir.

Russell için içe dönüklük şartlar kötü değilse eğer ciddi bir sorunun işaretidir.[92] Mutlu insan dış dünyada yaşamalıdır. Onun özgür sevgileri ve ilgileri vardır. Kişi mutluluğu bu ilgilerden, sevgilerden ve bunların kişinin kendisini başkaları için sevimli, ilgi çekici yapmasından elde etmektedir.[93]

Russell'ın hedonizminde dikkat çeken husus ilkeselliğin olmayışıdır diyebiliriz. Epikür'ün hedonizmine benzemektedir.

Hazzı iyi hayatla özdeş tutmamakla birlikte hazzın şu veya bu şekilde mutlulukta payı olması gerektiği fikri ilkin Aristo'nundur. Aristo'dan sonra, Epikür şimdiki ana vurgu yapmıştır. Temelde itidalli ancak haz alınan bir hayatı tavsiye eder. Hedonizmin ilkesi; "haz, yegâne iyi" ilkesidir.[94]

Haz üzerine anlayışı etikte ilk vurgulayanlardan biri olan Epikür'ün düşüncelerinde lezzet (haz) ahlâkı, bir menfaat ahlakıdır. Bütün erdemler nefis sevgisinde kaybolurlar. Yaşamı boyunca Epikür erdemleri öğütlemekten de geri kalmamıştır.[95] Epikür'e göre eğer birisi sonucunda acı getirecek bir haz hayatı yaşıyorsa bu kötüdür. O acının eşlik ettiği ve acının eşlik etmediği hazları birbirinden ayırır. Acının eşlik etmediği hazlar iyidir. Acının eşlik ettiği hazlar dinamik hazlardır; örneğin, cinsel aşk bitkinlik, sıkıntı ve pişmanlık doğurduğu için kötüdür. Oburluk, hazımsızlığa neden olur, kötüdür, kişinin mesleği aracılığıyla kazandığı şöhret beraberinde getirdiği sıkıntılar nedeniyle kötüdür, başağrısı yaptığı için içki içmek ve evlenmek de dinamik hazlardandır ve kötüdür. Dostluk ise pasif hazdır. Epikür dostluğu tavsiye eder. Ona acı eşlik etmemektedir.[96]

---

[91] Russell, *Mutlu Olma Sanatı,* s. 141.
[92] Russell, *Mutlu Olma Sanatı,* s. 181-182.
[93] Russell, *Mutlu Olma Sanatı,* s. 180-181.
[94] A.A. Stroll vd., *Etik Kuramları,* der. ve çev. Mehmet Türkeri, Lotus, İstanbul, 2017, s. 33.
[95] Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi,* çev. Salih Zeki, Akçağ Yayıncılık, Ankara, 2001, s. 90.
[96] A.A. Stroll vd., *Etik Kuramları,* der.ve çev. Mehmet Türkeri, Lotus, İstanbul, 2017, s. 34.

Russell'da hemen hemen benzeri bir tutum takınır. Hazları Epikürcülerin bir kısmı gibi ikiye ayırarak bayağı hazları değil de daha çok bilimsel çalışma arzusu, okuma zevki, sanat gibi daha üst hazları yaşayarak, bu hazları akıl aracılığıyla düzenleyip arzulara uygun eylemleri akıl ile seçip düzenleyerek etik tavsiyelerde bulunmuştur. Ancak hazzın temel olmaktan çıktığı durumlar da vardır.

Hazzı motivasyon sağlayıcı olarak ölçüt alan psikolojik yaklaşıma yapılan başlıca eleştiri; amaç-araç ilişkisinin tersine çevrilmesidir; insanlar bazen haz talebiyle motive olurlar ancak durumun her zaman için böyle olmadığına da işaret ederler. Bazı insanlar bir haz aracı olarak zenginliği elde etme çabasıyla işe başlar ancak bir müddet sonra servetin kendisini 'iyi' olarak görmeye başlayabilirler. Hazzın kendisi değil de para kazanmak amaç olur. Bu durumda haz, insan motivasyonun bütününün doğru bir betimlemesi olarak kabul edilemez.[97] Yani, haz temel olmaktan çıkar.

Hazcı yaklaşımlara bir başka eleştiri noktası ise, etik hazcılık (etik hedonizm) noktasındadır; birine hazzın peşinden gitmesini öğütlediğinizde, aslında, bu büyük oranda o kişiye acının peşinden gitmesini öğütlemeye denktir. Hazzın iyi olduğunu savunmak demek onun bizzat kötü olmadığını da savunmak demektir. Ancak pratikte böyle değildir. Afyon kullanmak haz verir. Bu yaklaşıma göre afyon kötü olamaz. Yani acı sonuçları olmamalı ancak acı yani kötülük doğuran sonuçları vardır. Bazen haz ve acı birbirinden ayrılamayabilir. Bu yaklaşımın sonunda 'acı' ortaya çıkacaksa hazzı öğütlememesi gerekir.[98]

Maclntyre'a göre, 'mutluluk ve hazzın' değişik biçimlere girebildiğini görmek, onların faydacı amaçlar için kullanışsız olduğunu da görmek demektir. Maclntyre haz ve mutluluk beklentisinin bireysel sorunların çözümünde ölçüt sağlayamadığını söyler. 'En fazla sayıda insanın en yüksek mutluluğu' fikri de içerikten yoksundur. Bu kavram, ideolojik kullanımlar için elverişli sözde-kavramdır, bundan başkası da değildir. Bir insan pratik yaşamda bunun kullanımı ile karşılaşırsa, yani bir faydacıyla karşılaşırsa, her zaman altında yatan tasarının ve amacın ne olduğuna bakmalıdır.[99]

---

[97] A.A. Stroll vd., *Etik Kuramları,* s. 37-38.
[98] A.A. Stroll vd., *Etik Kuramları,* s. 39-40.
[99] Alasdair Maclntyre, *Erdem Peşinde, Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma,* çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 104.

Russell bütün bunlara ek olarak etik bireysellikten çıkıp da karşılıklı özveri, yani fayda-zarar ilişkileri söz konusu olduğunda bir ahlâkçı gibi değil siyasetçi gibi yaklaşılması taraftarıdır. O karşılıklı özveri (fayda-zarar ilişkileri) bakımından ele alındığında etiğin siyasetten güçlükle ayrılabilir olduğunu söylemekteydi. Ancak iki kişi dahi olsa bir araya geldiğinde bu karşılıklılık ilişkisi oluşacak, ikna yöntemleri devreye girecektir. Siyaset ile ahlâkı birbirinden ayırmak da oldukça güçleşecektir.

Russell'ın etik anlayışında akıla biçilen görev Hume'un yaklaşımıyla aynıdır. Akıl amaca ulaşmak için doğru yol ve araçları seçer. Amaçlarla ilgili tercihlerle alakası yoktur. Amaçları belirleyen ise tutkulardır. Akıl tutkuların kölesi olarak kalmalıdır. Eylemin sebebi akıl değil duygulardır.[100]

Russell'dan oldukça farklı düşünen Platon ise aksine ahlâkın aklın işi olduğunu söyler; Platon insan ruhunu üç kesime ayırır; akıl, tin (irade) ve arzulayan kesim. Platon iradenin zayıflığına inanır. Ruh iki at tarafından çekilen at arabası gibidir. Arabacı, akıldır, en ufak fısıltıya bile karşılık veren atlardan biri irade, diğer at ise arzulardır. Arzu iyi değildir. Platon arzuların kötü olduğunu ve insan ruhunun oldukça kuvvetli bir kesimini oluşturduğunu söyler. Arzular, eğer akıl tarafından kontrol edilemezlerse insan bu kuvvetli olan at tarafından yani arzuları tarafından sürüklenecektir. Burada bir işlev bir görev vardır ve bu görev kesinlikle akıla aittir.[101]

Özturan da aklın temellendirmedeki rolünü merkeze almıştır. O "haz" yahut "fayda" ile ilgili yaşanan tartışmanın, aslında ahlâk felsefesinin temel sorunu, olgu-değer problemi olduğunu söyler. Bir şeyin haz verdiğine yahut faydalı olduğuna dair olgusal değerlendirmeden, o şeyin uygulanması gereken şey olduğuna dair normatif bir yargının çıkamayacağı iddiası söz konusudur. Tek başına haz ve fayda bu ahlâki kanaatleri doğuramamaktadır. Özturan, bir yargıya ihtiyaç varsa bu yargıyı akıl gibi bir karar yetisinin vermesi daha uygundur diye düşünülebileceğini söyler.[102]

Özetle temellendirmedeki en büyük problem, onun etiğinin rasyonel bir temellendirme olmamasıdır. Ahlâki eylemlerde duyguların gerekçe gösterilmesi durumunda bu duyguların altında yatan daha temel bilişsel bir neden arayışına

---

[100] Bertrand Russell, *Etik, Toplum, Siyaset*, çev. Funda Sezer, Say Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 8-9.
[101] Douglas J.Soccio, *Felsefeye Giriş, Hikmetin Yapıtaşları,* çev. Kevser Kıvanç Karataş, Kaknüs Felsefe, İstanbul, 2010, s. 265.
[102] Ömer Türker, *Ahlakın Temeli,* Nobel, Ankara, 2015, s. 92-93.: Hümeyra Özturan'a ait, "Ahlaki Önermelerin Kaynağı Olarak Akıl" makalesinden alınmıştır.

gidilecektir. Bir kişiye neden vurduğunu sorduğunuzda tek gerekçe olarak, öfkesine yenik düştüğünü söylerse, bu soran kişi için açıklayıcı olmayacaktır. Sadece açıklayan kişi için geçerli bir nedendir. Çoğu bilişselci psikolog bu öfkenin altında yatan daha temel bir neden arayışına gidecektir. Russell'ın tavsiyeleri, amaca uygun olarak seçilen araçları kapsadığı için bu araçsal eylemlerin geçerlilikleri ve ahlâkilikleri de tartışmalıdır. Örneğin; çakırkeyf yapmayan bir içki, arzu tatminine yol açıyorsa, yani amaca uygunsa iyi, evhanımının çocuklarına olan görevleri ona acı ve zarar veriyorsa, ahlâki kötü olması gibi. Ahlâki doğruluklar zamana, koşula, şartlara, kişinin arzularına göre değişen unsurlardan oluşmamalıdır. Böylesi duygulara dayalı bir zeminden sabit, nesnel, evrensel doğruluklar çıkmayacaktır.

3.3.2. ATEİST VAROLUŞÇU ETİĞİN J.P.SARTRE BAĞLAMINDA 'ÖZGÜRLÜK' TEMELİNDEKİ PROBLEMLER

Sartre'ye zamanında yapılan eleştirilerden biri ahlâkla ilgili olandır. Sartre varoluşçuluğuna dönük temel eleştiri noktası, onun din ve ahlâkın dışında bir anlayış olduğudur. Çünkü ateist varoluşcu Tanrı'yı görmezden gelmektedir ve özgür bir seçime dayanmaktadır. Sartre'ye kendi döneminde yapılan eleştiri; ahlâk kurallarının yol göstericiliğine inanmaması nedeniyledir. Önsel değerler ve geleneksel değerler Sartre varoluşculuğunda tanınmadığı için kişiyi boşluk duygusu içinde bıraktığı iddia edilmiştir. Dayanaksız bırakılan insan öteki dünyaya da inanmadığı için umutsuluk içinde kalmaktadır. Bir diğer önemli eleştiri noktası ise özgürlük ile ilgili olandır; eleştirmenler Sartre'nin özgürlük dediği şeyin aslında kişinin içe kapanışı olduğunu söylemiştir. Kişinin henüz biçimi oluşmamış soyut bir özgürlük sarayı vardır ve insan bu sarayın içinde bir çıkmaza sürüklenmektedir. İnsanı nesnenin ve toplumsalın dışında ayrı bireysel ya da sırf öznel bir varlık olarak düşünmesi ateist varoluşcuyu devekuşuna çevirmektedir.[103]

Sartre bu sorulara cevap vermek istese de tatmin edici bir cevap verememiştir. Yetmiş yaşlarındayken yayınlanan *"Sartre Sartre'yi Anlatıyor"* otopotresinde ahlâk dâhil yayınlanmamış felsefe metinlerinin niçin yayınlanmadığını açıklarken ahlâk konusuna da değinmiş ve bu konuya kısmen açıklık getirmiştir. Bu

[103] J. Paul Sartre, *Varoluşculuk,* çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 1993, s. 16.

otopotrede ahlâkta yer alması gerekirken yazamadığı bir düşüncenin var olduğunu, ana fikri yeterince sunamadığını, notlarının yer aldığı defterlerinin çoğunun kaybolduğunu, defterlerden birinin elinde olduğunu ama diğerlerinin nerede olduğunu bilmediğini söyler. Bu metinler ölümünden sonra yayınlandıklarında tümüyle tamamlanmamış olduğu için karanlıkta kalan yönlerinin olacağını, bu metinlerdeki fikirlerin geliştirilmemiş olduğunu belirtir.[104]

Sartre otopotresinde psikanilist yönteme duyduğu merakı dillendirmiştir. "Kendisinin kim olduğunu, ne olduğunu, neye yaradığını bilebilmesi için mevcudu olmayan eksiksiz bir psikanilist gereksinimininden"[105] bahsetmiştir. Ayrıca *Varlık ve Hiçlik* adlı kitabında da psikanalist yöntemi ahlâkın betimlenmesi[106] için kullanacağını söylemiştir.

Asım Bezirci, ahlâk konusunu varoluşculuğun aslında bir hümanizma olduğunu göstererek açıklamak isteyen Sartre'nin, varoluşculuğun bir 'insancılık' olduğunu göstermeye çalışmaktan ziyade varoluşculuğun ne olduğunu açıklamaya çalıştığını söylemektedir.[107]

Genel olarak varoluşculuğun ortak özelliğini tekrar ifade edersek; "varoluşun özden önce gelmesiydi" Sartre buna *"öznellikten hareket etmek"* de denilebileceğini söyler. Sartre örnek olarak kağıt keseceğini verir. Yaygın inanç, bu nesneyi yapan zanaatçı, bir kavramdan ilham alarak yapmıştır. Zanaatçı sırasıyla hem kağıt keseceği kavramına hem de bu kavramla birleşecek olan üretim tekniğine reçetesine başvurmuştur. Böylelikle kağıt keseceği hem belli biçimde yapılmış hem de belli bir işlevselliği olan eşya olmuştur. Neye yarayacağı bilinmeden bıçak tasarlanamamaktadır. Öz, onu yapmayı ve tanımlamayı sağlayacak olan reçete, teknikler, bıçağın var olmasından önce gelmektedir. Yani, kağıt keseceğinin bulunuşu önceden belirlenmiştir. Dünyanın teknik görünümüne bakıp "yapmak varoluştan öncedir" denilebilir. Sartre bu yüzden yaratıcı Tanrı'nın bile çoğunlukla en yüksek zanaatçı gibi tasarlandığını söylemektedir. Tanrı'nın zihninde de tıpkı bıçak kavramının insan zihninde olması gibi, insan kavramı bulunmaktadır. Tıpkı insanın zihninde bıçak kavramının olması gibidir. Bu anlayışta irade düşünmeden

---

104 J. Paul Sartre, *Sartre Sartre'yi Anlatıyor,* çev. Turhan Ilgaz, YKY Yayınları, İstanbul, 1996, s. 65.
105 Sartre, *Sartre Sartre'yi Anlatıyor,* s. 31
106 J. Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik,* çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014, s. 732.
107 J. Paul Sartre, *Varoluşculuk,* çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 1993, s. 20.

sonra gelmiştir. Sartre, daha sonra "insan doğası" kavramının öne çıktığını ve insanın özünün doğada karşılaştığımız bir tarihsel varoluştan önce gelmekte olduğunun kabul gördünü, insancıl kavramının herkeste varolduğuna inanıldığını söyler. Ateist varoluşcuya göre, Tanrı yoksa bile 'varoluşcu özden önce gelen' bir varlık vardır ki bu varlık Heidegger'in deyişiyle 'insan gerçeğidir.'[108]

Ateist varoluşcuya göre 'varoluşun özden önce gelmesi' ne anlama gelmektedir? Burada önce insanın önce dünyaya gelmesi, var olması sonra insanın tanımlanıp, özünü ortaya çıkarması kastedilmektedir. Onu kavrayıp tasarlayacak bir Tanrı yoktur. O zaman insan doğası diye bir şey de olmayacaktır. İnsan yalnızca kendini anladığı gibi değil aynı zamanda olmak istediği gibidir. Yani Sartre'nin demek istediği, İnsanın önce var olup geleceğe doğru atılması ve geleceğe doğru atılmanın bilincine varan ve bu atılışın bilincine varan varlık olarak ortaya çıkmasıdır.[109] Sartre açısından gerçek ahlâk, ilk olarak kişinin kendi varoluşuyla ilgili hakikatle yüzleşmesinden ve kendi gerçeğini tanımasından doğmak durumundadır.[110]

Ateist varoluşcu özgürlüğü ahlâki eylemlerin temeline neden koymaktadır? Diye sorulursa varoluşcular için en temel cevap insanın özerkliğinin ahlâk için kaçınılmaz olduğu gerçeğidir. Bağımlı bir insan sorumluluklarının farkında olmayacak ve davranışlarının sonuçlarını üstlenmeyecektir. Doğal olarak kendisinin bilincinde olamayacak ve kendisini inşa edemeyecektir.

Varoluş özden önce geliyorsa, doğal olarak ortaya çıkan insanın kendisinin "ne" olduğundan sorumlu olacağı gerçeğidir. Sartre, varoluşcunun ilk işinin her insanı kendi varlığına kavuşturmak olduğunu söyler. Sartre insanın kendi varoluş sorumluluğunu yine insanın kendi omzuna yüklemektedir.[111]

Ateist varoluşculukta insanın sorumluluğu sadece kendisiyle mi sınırlıdır? Diye soracak olursak, Sartre bu soruya "öznelcilik" sözcüğünün iki anlamı olduğunu söyleyerek ve kavramı açıklayarak cevap veirir. Kişi, hem kendinden hem diğer tüm insanlardan sorumludur. İnsan ilkin kendi inşasından sorumludur, bunu kendi kendini seçerek yapar. Ancak öte yandan diğer ikinci anlam, "insancıl" öznelliği aşmak kişinin elinde değildir. Sartre bu ikinci anlam üzerinde durmaktadır. Varoluşculuğun

---

[108] J. Paul Sartre, *Varoluşculuk,* çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 1993, s. 60-63.
[109] Sartre, *Varoluşculuk,* s. 63-64.
[110] Ahmet Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi,* Say Yayınları, İstanbul, 2014, s. 435-436.
[111] J. Paul Sartre, *Varoluşculuk,* çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 1993, s. 64-65.

derin anlamı tüm insanların inşasında yatmaktadır. Şöyle ki, insan kendini seçerken tüm insanları da seçmektedir. Olmak istediğimiz kimseyi yaratırken tüm insanların nasıl olması gerektiğini de tasarlamaktayızdır. Bütün insanları seçerken aslında kendimizi de seçmekteyizdir.[112] Bu özgürlük anlayışının ahlâka nasıl hizmet ettiğine baktığımızda, insana sorumluluk yüklediğini görürüz. Ancak bu sorumluluk duygusu insanda ağır, bunaltıcı bir etki yapmaktadır.

Gürsoy, Sartre felsefesinde insanın terkedilmiş oluşunun, bütün sorumluluğu kendi üzerine alışının, onu bir yerde kendi değerlerini kendi yapma mecburiyetine sürüklemekte olduğunu söyler. İnsan nasıl ki "hiç" olmaya mahkûm edilmişse yine aynı şekilde değerlerini tek başına seçmeye mahkûm edilmiş olmaktadır. Herkes, kendi değerlerini kendisi icat etmekte ve bu değerler sadece o kişi için bir anlam taşımaktadır. Sartre felsefesinde değerler kişinin özgür seçiminin bir neticesi olarak vardır. Gürsoy bu durumda bu değerlerin sistematik bir bütünü olan ahlâkın da kişiye göre değişen bir özellik kazanacağını söyler.[113]

Sartre'de değerli olan nedir? diye soracak olursak, insanın şöyle ya da böyle olmayı seçmeyi istediği şeydir. Çünkü insan hiçbir zaman kötüyü seçmemektedir. İyi olan şeyleri seçmektedir. Tüm insanlar için iyi olan kişinin kendisi için de iyidir.[114]

Bu özgürlük anlayışı temelinde ahlâk yasaları çıkar mı? Sartre etiği öznellikten kurtulamadığı ve psikanalist yöntemi ahlâki bir betimleme olarak kabul ettiği için pek mümkün gözükmemektedir diyebiliriz.

Kanaatimizce onun etik anlayışını kavrayabilmek için Sartre'nin kendi özgür eylemlerine bakmak en doğru yaklaşım olacaktır. Çünkü Flynn'ın dediği gibi Sartre aslında bir ahlâkçıdır ancak nadiren ahlâk dersi vermiştir.[115] İnsanları anlama tutkusu taşıyan[116] sevdiği tek şey masasında oturup yazmak, çoğunlukla da felsefi yazılar yazmak olan[117] bunu yetmiş yaşına gelip görme yeteneğini kaybedene kadar sürdüren, müziği seven, piyano çalan[118], ince ruhlu bir insan, nazi Almanya'sına

---

112 Sartre, *Varoluşculuk,* s. 65-66.
113 Kenan Gürsoy, *J.P.Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler,* Aktif Düşünce, Ankara, 2015, s. 111.
114 J. Paul Sartre, *Varoluşculuk,* çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul,1993, s. 65.
115 Thomas Flynn, *Jean-Paul Sartre,* Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Thu Apr 22, 2004; substantive revision Mon Dec 5, 2011, (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/sartre/#Eth/ 27, Temmuz, 2019.
116 J. Paul Sartre, *Sartre Sartre'yi Anlatıyor,* çev. Turhan Ilgaz, YKY Yayınları, İstanbul, 1996, s. 33.
117 Sartre, *Sartre Sartre'yi Anlatıyor,* s. 34.
118 Sartre, *Sartre Sartre'yi Anlatıyor,* s. 37.

karşı duran ve o dömende sosyalist arkadaşlarıyla hareket eden antifaşist[119] ancak soğuk savaş yıllarında SSCB'yi desteklerken bile komizmin içindeki sıkıntıları gören[120] eleştirel düşünme becerisini her daim koruyan bir entellektüeldir.

Kişilik tahlillerinde de onun ahlâki tutumu görülebilir: Narsizmden uzak duran narsizmi üretilmiş bir kişilik olarak gören Sartre, narsizmi kişinin kendi kendinden bir tür hoşlanması, sevmesi olarak görmektedir. Kişinin kendini yaptığı şeyle düşünmesi, kendi ile değişmez bir ilişkisidir. Aslında burada kişi konuşan, düşünen, düşleyen, eyleyen olarak tam anlamıyla etkin kendi değildir. Sartre kişinin bu noktadan yola çıkarak ürettiği kişiliğin narsistik bir kişilik olduğunu söyler. Kişi her an bu durumdan kurtulamamaktadır. Ancak yer yer kurtulduğu durumlar vardır. Sartre kendisinin narsizmden arınmaya çalıştığını da önemle belirtir.[121]

Sartre'nin insanlararasındaki ilişkideki ahlâki tutumu ise; "sevmek" ve "değer vermektir"; bir insandan başka bir insan için talep edilebilecek gerçek duygunun "değer verme" olduğunu, sevmek ve değer vermenin aynı gerçekliğin iki görüntüsü olduğunu bu iki duygunun bir başkasıyla kurulan aynı ilişki biçimi olduğunu belirtir. Buradan değer vermek için illa aşk, aşk için de illa değer vermenin zorunlu olduğu sonucu çıkmamalıdır. İnsan ikisini bir kişi için aynı anda duyumsayamayabilir. Ancak ikisini aynı anda bir kişiye karşı duyumsuyorsa bu durumda kişinin o kişiye karşı gerçekçi tutumu ortaya çıkacaktır. Ancak Sartre bu noktaya henüz gelinemediğini "öznellik" keşfedildikçe bu noktaya insanlararasında gelinebileceğini belirtir.[122] Sartre özel hayatında kadınlara fazlasıyla değer vermiş bir filozoftur. Hayatının merkezinde sevdiği ve değer verdiği tek kadın Simone de Beauvoir olmak üzere değerli birçok kadının olduğunu da açık bir şekilde ifade etmiştir.[123]

Ateist varoluşculukta özgürlüğün mutlak olmasının getirdiği en büyük sorun İnsanın seçimleriyle kendini belirlerken özgürlüğü meselesidir. İnsan tam anlamıyla seçme özgürlüğüne sahip olabilir mi? İnsanın faaliyet özgürlüğü kısıtlanırsa o zaman hala özgür seçimler yapabilecek midir? İnsanın özgürlüğünü kısıtlayan nedenler yok mudur?

İnsanın yaşadığı sürece tam bir seçim özgürlüğüne sahip olması imkânsız

---

[119] Sartre, *Sartre Sartre'yi Anlatıyor,* s. 45.
[120] Sartre, *Sartre Sartre'yi Anlatıyor,* s. 47-48.
[121] Sartre, *Sartre Sartre'yi Anlatıyor,* s. 59.
[122] Sartre, *Sartre Sartre'yi Anlatıyor,* s. 57.
[123] Sartre, *Sartre Sartre'yi Anlatıyor,* s. 34, 58.

gözükmektedir. Ya başka bir seçenek tarafından, ya başka bir kişi tarafından, dışsal ve içsel nedenlerden kişinin seçme özgürlüğü etkilenecektir. Nitekim daha öncesinde görüşlerine yer verdiğimiz Flynn'nın değidiği gibi Sartre'nin sahtelik etiğini ve biz etiğini oluşturmak isterken temel aldığı husus bu konuydu; insan özgürlüğü sosyoekonomik ve tarihsel şartların etkisindedir. Bu durumun insanda yarattığı etki bunalımdan başka bir şey olamaz. Çünkü hayatını kuşatan zorunluluklar çerçevesinde yaşamaktadır.

Daha temel bir problem olan özgürlüğün kendisinin bir gerekçesi var mı? Neye dayanmaktadır? diye sorulduğunda, Sartre felsefesinde 'özgürlüğün' bizzat kendisini sorgulayan Gürsoy, değerler sisteminin özgürlük üzerinde temellendirilmesini ve özgürlüğün bizzat kendisinin yönelmekte olan tek amaç hale getirilmesini problemli bulmaktadır. Sartre felsefesini nihilizm durumuna düşürmektedir. Şöyle ki; Sartre'de özgürlük insan doğasını meydana çıkartan tek unsurdur ve seçme gücü de amaç ve değer belirleyen tek nedendir. Başka hiçbir neden ve temel bulunmadığına göre, bu, her şeyin temelinde yer alması gerektiği düşünülen özgürlüğün kendisinin temelsiz olduğunu gösterir. Subjektif bir insanın saf bir özgürlük halinde düşünülmesi, bu özgürlüğün kendisi dışında hiçbir şey ile izah edilemez olduğu fikrine doğru götürecektir. Hiçbir şey bu özgürlüğü gerektirmiş veya onu haklı kılmış değildir. İnsan bu özgürlüğü seçmiş değildir.[124]

Ateist varoluşcu insanı bu yokluk durumundan çıkarabilecek tek imkân olan özgürlüğü temellendirememektedir. Çıkan sonuç şudur; özgürlük sadece kendisi ile sınırlandırılmıştır ve kendinden başka bir temele oturmamıştır.

Özgürlüğün temellendirilememesi insanın ahlâki yönünü nasıl etkilemiş olabilir? Gürsoy ateist bir gözlükten varoluşa bakıldığında, ateizmin, en önemli rolü oynamakta olduğunu söyler; 'kendi için varlık' sahasında olduğu gibi, kendini ortaya çıkarma durumu olan 'özgürlük' durumunda da Tanrı'nın olmayışı fikri, tüm varoluşsal sahayı yoklukla donatmaktadır. Madem özgürlük tarif edilemiyor, buna göre temellendirilemiyor, bir özgürlüğün merkezi rol oynayacağı değerlerin seçimi faaliyeti de aynı oranda saçma ve anlamsız olmaya mahkûmdur. Hiçbir ahlâki norm ve toplumsal baskı bu seçimde rol oynayamayacağı gibi rasyonel bir sebeplilik de olmamaktadır. Gürsoy bunun şu anlama geldiğini söyler; "kişinin verdiği kararlar,

---

[124] Kenan Gürsoy, *J.P.Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler,* Aktif Düşünce, Ankara, 2015, s. 114-115.

nedenleri değerlendirmek için değildir, içinden nasıl geliyorsa onu seçmek içindir."[125] Temellendirilmemiş bir özgürlük çerçevesinde seçme ve her şeyin sorumluluğunu üstlenmek insanı bir bunaltı haline sevketmektedir.

Sartre bir varoluşcu için Tanrı'nın var olmadığı fikrinin oldukça huzursuzluk verici olduğunu bizzat kendisi söylemiştir. Farkında olduğu gerçek; Tanrı iptal edildiğinde değerler için rasyonel bir zemin kalmamaktadır. Tanrı iptal edildiğinde baştan kabul edilebilecek bir 'iyilik' de yok demektir.[126] Sartre evrene anlam kazandırma işini değerleri yaratacak olan insanın sorumluluğuna bırakmıştır. Ona göre değer denilen şey de insanın seçtiği bu anlamdan başkası değildir.[127] Ancak değerleri oluştururken insanın önünde ne "ideal insan tipi"[128] vardır ne de "en yüksek iyinin" elde edilmesi gibi bir ilkesi bulunmaktadır. Ateist açıdan insanın değer yaratıcısı olması, değerlerin ölçüsü olması rasyonel, objektif bir ahlâkın oluşması için oldukça sorunludur. Nitekim Sam Harris de insanın değer yaratıcısı olarak ölçü olamayacağını itiraf eder.[129]

Özetle, Sartre ahlâkın temelinde özgürlüğü, yani kişisel özerkliği görmekle ve ondan da sorumluluk duygusu ve davranışlarını çıkartmakla doğru bir adım atmıştır. Çünkü bireysel özerklik ve sorumluluk duygusu olmadan ahlâki eylemler ortaya çıkamaz. Çoğu rasyonel monoteist de aynı kanaati taşır. Ancak etiği rasyonel ve nesnel zeminde kılamayınca ateist varoluşcunun başlıca sıkıntısı; insanın etiğin kaynağı, amacı ve ölçüsü olmuş olmasıdır diyebiliriz. Bunun sonucunda oluşan sorunlar; zorunlu özgürlükten doğan zorunlu seçimler, yüzlerce, onlarca olasılık içinde sürekli seçme ve karar verme durumu, bununla birlikte kaçırılan onlarca yüzlerce başka seçenekler, fırsatlar, öznellikten kurtulup biz olmaya adım atamayış, insanın sürekli olarak dünya kadar yapılacak eyleme odaklanması insanı aşan ağır sorumluluklardır. Bütün bunların sonucunda ortaya çıkan şey, bu seçimlerin eninde sonunda ölümle noktalanacağını bilen ve aldığı kararların yitip gideceğini bilen insanın yaşadığı sürekli bunalım halidir.

---

125 Kenan Gürsoy, *J.P.Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler,* Aktif Düşünce, Ankara, 2015, s. 115-116.

126 Caner Taslaman, *Ahlak Felsefe ve Allah,* İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 55.: Akt: Jean-Paul Sartre, Basic Writings, Ed: Stephen Priest, Londra, Routledge, 2001, s. 32:

127 J. Paul Sartre, *Varoluşculuk,* çev. Asım Bezirci, Say, İstanbul,1993, s. 96.

128 Kenan Gürsoy, *J.P.Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler,* Aktif Düşünce, Ankara, 2015, s. 104.

129 Sam Harris, *İnancın Sonu,* çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2014, s. 242.

3.3.3. L. FEUERBACH’IN AHLÂK ANLAYIŞINA DÖNÜK ELEŞTİRİLER

3.3.3.1. Engels’in ve Althusser’in Feuerbach’ın Etiğine Dönük Eleştirileri

Althusser Feuerbach’ta insan türünün doğasına ilişkin bir sorunun var olduğunu ve bunun insan bireyinin doğasına ve birey ile tür arasındaki ilişkiye dair sorunu da beraberinde getirdiğini söyler. Feuerbach’ın tüm düşüncesinin türün özünün bireyin mutlak özü olduğu şeklindeki tanım olduğunu belirtir. Birey gerçek bir varlıktır. Mutlak özü tür olan bireysel öznedir, türün özüdür. Özsel yüklemi, insan türünün özü olan öznedir. Bu pratikte, her insanın özünü, kendinde taşıdığını gösterir. Ama insan bu özü, bireyselliğinin sınırları içinde taşımaktadır.[130] Bireyselliğin sınırları ise iki alanda yer almaktadır. Bu alanlar: Gerçeğin alanı ve hayali alandır. Althusser burada Feuerbach’ın paradoks yaşamakta olduğunu söyler. Onun paradoksu, gerçekten sorun çıkartan sınırların gerçeğin sınırları varoluşun sınırları değil hayali olanın (aklın) sınırları olmasıdır. Birey ile türün hayali olarak karışmasının sınırları sorun çıkartmıştır.[131] Örnek bir yanılsama; Feuerbach’a göre Hristiyanların dünyanın yakında yıkılacağı ve Tanrı’nın İsa’da vücuda gelmesi inancı arasında sıkı bir bağ vardır. Tanrısallığın belli bir zaman ve mekânda ortaya çıkması zamanı ve mekânı yürürlükten kaldırmasını gerektirir. Tarih düşünülemez artık. Vücuda gelme ve tarih bağdaştırılamaz. Tanrısallık tarihe adım attığında tarihin sonunun da gelmiş olduğunu söyler.[132] Burada kendi görüşünün, birey ile tür arasındaki ilişkiler sorununun, aslında tarihin bir imkânı olduğunu belirtir [133]

Althusser Feuerbach’ın ahlâkı, mutluluk amacıyla ile onu da özellikle “sevgi” duygusuyla ile açıklamasını ve toplumcu yanını ise tatmin edici bulur.

Althusser, Feuerbach’ın nominalist olmadığını ‘tür’ün duyguda; sevginin enerjisinde varolduğu fikrini savunduğunu söyler. Feuerbach’a göre insanın özü yalnızca bireylere has ortak bir tortu, tümevarımcı bir soyutlama sonucu değildir. İnsan özünü ideal olarak da niteler. İnsanın özü yani türü insanüstüdür. Bireyin kendi üstünlüğünü bilerek veya yanlış bilerek yöneldiği ideal; bireyüstüdür. Ancak tıpkı bir insanın başka bir insanı kendinden yukarı koyması ve onu ideal kılması gibi,

---

130 Louıs Althusser, *Felsefi ve Siyasi Yazılar İki Filozof: Machiavelli – Feuerbach,* çev. Alp Tümertekin, İthaki, İstanbul, 2010, s. 233.

131 Althusser, *Felsefi ve Siyasi Yazılar İki Filozof: Machiavelli – Feuerbach,* s. 235.

132 Louis Althusser, *Felsefi ve Siyasi Yazılar İki Filozof: Machiavelli – Feuerbach,* çev: Alp Tümertekin, İthaki, İstanbul, 2010, s. 235.: Akt. Feuerbach, L., Hegel Felsefesinin Eleştirisine Katkı, Manifestolar; Geleceğin Felsefesinin İlkeleri, s. 15-16.

133 Althusser, *Felsefi ve Siyasi Yazılar İki Filozof: Machiavelli – Feuerbach,* s. 235-236.

Feuerbach bir yandan bu bireyüstünün gerçek varlık olduğunu da savunur.[134] Ona göre, insan türünün gerçek varoluşu insanların bütünüdür. Bireysel varoluşların toplamıdır. Bütün; var olmuş ve olacak tüm bireylerin geçmiş ve gelecekte insanın tüm tarihinde var olmuş ve var olacak tüm bireylerin varoluşu anlamına gelir. Feuerbach insanın tarihinin sonlu olmadığını sonsuz olduğunu iddia eder ve güncel varoluşa ilişkin bir teori sunar. Bu 'Ben ve Senin' öznelerarası teorisidir. Bu teoriyi temellendiren ise cinsellik teorisidir.[135] Feuerbach'ın öne sürdüğü tez; insan özünün sonsuzluğu, öznelerarası düzlemin temeli olan cinsiyetlerarası düzlemin sonluluğunda fiilen yer almaktadır. Althusser bu tezin ideolojik bir çılgınlıkla uzayıp gittiğini söyler.[136]

Bu teorinin belli başlı beş durağını tek tek sıralayan ve izah eden Althusser, etikle yakından alakalı olan dördüncü durağı şöyle açıklar; insan türünün özü, sevginin yaşanmışlığının cinsel öznelerarası düzleminde var oluyorsa bu durumda sevgide de insan türünün özü var olur. İnsan türünün kendi yabancılaşmasının sınırlarından kurtuluşu ile öznelerarası düzlem fiilen ve yabancılaşmamış bir biçimde evrensel olarak gerçekleşir. Bu tüm insan ilişkilerinin içindeki özün sevgi olduğu anlamına gelir. Althusser Feuerbach'ın sevgisinde toplumsal çatışmaların ve savaşların bile özünün sevgiye dayandığını düşünür. Althusser'e göre, İsa'nın da belirttiği budur: İnsanların ne yaptıklarını bilmediklerini gerçekte ise birbirlerini sevdiklerini, ama birbirlerinden nefret ettiklerini düşündüklerini, dövüşmelerinin de bundan olduğunu söyler. Ne yaptıklarını bilseler, ne olduklarını bilseler, birbirlerini seveceklerdir. Bu sayede sahip oldukları insan cinsinin özünü de gerçekleştirmiş olacaklardır. Demek ki, sevgi, nefretin özüdür, sevgi bencilliğin özüdür. İnsanlar arasındaki politik, ekonomik, ideolojik çatışmalar, birbirlerini sevdiklerini bilmeyen aşıkların kavgasına benzemektedir. Bunu kabul ettikleri an gözlerindeki perde düşecek ve hakikatin örtüsü de kalkacaktır. O zaman sevgi gerçekleşecektir.[137] Althusser Feuerbach'ın öznelerarası teorisinden çıkan sonuçta insanın özünü bütünüyle topluluğa aktardığı için onun kominist olarak değerlendirilebileceğini söyler. Ona göre Feuerbach'ın bedeni neyse zihni de odur. Duyuları neyse özü de odur. Onun kominizmi sevginin kominizmidir. Yani, Hristiyan dinin

[134] Althusser, *Felsefi ve Siyasi Yazılar İki Filozof: Machiavelli – Feuerbach*, s. 237-238.
[135] Althusser, *Felsefi ve Siyasi Yazılar İki Filozof: Machiavelli – Feuerbach*, s. 240.
[136] Althusser, *Felsefi ve Siyasi Yazılar İki Filozof: Machiavelli – Feuerbach*, s. 242.
[137] Althusser, *Felsefi ve Siyasi Yazılar İki Filozof: Machiavelli – Feuerbach*, s. 245-246.

kominizmidir.[138]

Engels ise Feuerbach'ın ahlâkın temeline mutluluk duygusunu koymasını eleştirir; mutluluk duygusu ikili bir düzeltemeye tabidir: 1. Davranışların bireysel doğal sonuçlarından dolayı düzeltilmeye ihtiyacı vardır. Örneğin, sarhoşluğu baş ağrısı nasıl izliyorsa alışkanlık halini alan aşırılıkların ardından da hastalık gelmektedir ve davranışların doğal sonuçları her zaman mutlulukla noktalanmamaktadır. 2. Davranışların toplumsal sonuçlarından dolayı düzeltilmeye ihtiyacı vardır. Kişi başkalarının mutluluk duygusuna saygı göstermelidir yoksa karşıdaki kişi savunmaya ya da saldırıya geçer bu sefer saygı göstermeyen kişinin mutluluk duygusu bu durumdan etkilenir. Bundan çıkan sonuca göre kişi kendi mutluluk duygusunu tatmin etmek istediğinde kendi davranışlarının sonuçlarını adil bir biçimde değerlendirebilecek durumda olmalıdır, diğer yandan kişi söz konusu aynı duyguyu başkaları için de kabul edecek durumda olmalıdır. Eğer birey sırf kendi kendisiyle uğraşıyorsa, mutluluk duygusu ancak özel durumda yine tatmin olur ancak bu tatmin olmuş duygunun kendisine de topluma da faydası yoktur. Bu eğilim dış dünya ile ilişkileri ve tatmin olma araçlarını gerektirmektedir. Dolayısıyla besin lazımdır; karşı cins, kitaplar, karşılıklı konuşma, tartışma, eylem, tüketim nesneleri ve çalışmayı gerektirir. İşte Engels, Feuerbach'ın ahlâkının bu tatmin araç ve nesnelerinin her bir insana verildiğini varsaydığını söyler ya da bize uygulanması olanaksız bir ders verir. Bu araçlara sahip olamayanlar; yoksullar, işçiler, ezilenler için Feuerbach'ın mutluluk duygusu işe yaramayacaktır.[139]

Engels'e göre Feuerbach'ta din insan niteliklerinin gerçeksiz yansımaları olan ya da birçok Tanrı'nın aracılığında kendi gerçeğini arayan ve artık onu doğrudan ve aracısız olarak 'Sen' ile 'Ben' arasındaki sevgide bulan insanların kendi aralarında sevgi ilişkisidir, kalp ilişkisidir. Böylelikle, Feuerbach'ta cinsel sevgi, onun yeni din pratiğinin en yüksek biçimlerinden biri haline gelmiştir. Onun idealizmi, cinsel sevgi, dostluk, acıma, özveri gibi karşılıklı eğilimlere dayanan insanlararası ilişkilerin, dinin adını kullanarak kendilerine yüce bir onay verilmesine dayanır. Engels onun iddiasının insanlarasındaki ilişkilerin bu yüce onaydan sonra tam değerlerine ulaştıklarını öne sürmekten ibaret olduğunu söyler.[140] Duyulardan gelen hazlara

---

[138] Althusser, *Felsefi ve Siyasi Yazılar İki Filozof: Machiavelli – Feuerbach*, s. 246.
[139] Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefenin Sonu*, çev. Sevim Belli, Ankara, Sol Yayınları, 1992, s. 36-37.
[140] Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefenin Sonu*, s. 31-32.

düşkünlüğü vaaz eden, insanın somuta, gerçekliğe gömülmesini isteyen Feuarbach, insanlar arasında salt cinsel ilişkilerden başka ilişkilerden bahsetmeye sıra geldiğinde cinselliğin dışındaki bu ilişkiler baştan aşağı soyutlaşmaktadır. Bu soyut ilişkiler ona ancak bir tek yönleriyle görünmüştür o da ahlâktır. Engels, ahlâk konusunda Hegel ile kıyaslandığında Feuerbach'ı fazlasıyla kısır bulur. Hegel'in ahlâk öğretisi hukuk felsefesidir: Soyut hukuku, öznel ahlâkı ve nesnel ahlâkı içermektedir. Nesnel ahlâk; aile, sivil toplum ve devlet konularından oluşur. Hegel'de ahlâk biçimce idealist ama bir o kadar gerçekçidir. Ahlâkın içinde siyaset, ekonomi, hukuk hepsi bir araya gelmiştir. Feuerbach'ta ise bunun tam tersidir. Ahlâk, biçim bakımından fazlasıyla gerçekçi, - çünkü hareket noktası insandır- ancak bir o kadar da insanın içinde yaşadığı bir dünya değildir hep aynı soyut insan okuyucunun karşısına çıkmaktadır.[141]

Engels, Feuerbach'ın iyi ve kötü meselesindeki açıklamalarını da Hegel'e kıyasla zayıf bulur. Feuerbach Hegel gibi ahlâki kötülüğün tarihsel rolünü incelememiştir. Tarih onun rahatsız olduğu kendini güvende hissetmediği bir alandır. Engels'e göre Feuerbach için "doğadan çıkan ilkel insan basit bir doğal varlıktır bir insan değildir."[142]

3.3.3.2. Todd Gooch'un "Feuerbach'ın Son Yazılarında Ahlâkın Doğallaştırılması" Başlıklı Feuerbach'ın Etik Anlayışı Eleştirisi

Eastern Kentucky Üniversitesi profesörlerinden Gooch modern dönem din tarihçisidir. Çalışmalarının amacı Aydınlanmadan bu yana ortaya çıkan güçlü din eleştirilerini ele almaktır. 19. ve 20. yüzyılda bilimsel bilginin ve tarihi bilginin şaşırtıcı bir şekilde büyümesi ile sanayileşme, demokratikleşme, sömürgecilik ve küreselleşmeden kaynaklanan toplumsal yer değiştirmelerin neden olduğu dini inanca yönelik tartışmaları çalışmalarında konu edinmiştir. Aynı zamanda, başlıca filozofların ilahiyatçıların ve sosyal teorisyenlerin, geleneksel dini kategorileri yeniden kavramsallaştırarak ya da alternatifler önererek bu itirazlara cevap veren çalışmalarını incelemektedir.[143] Feuerbach onun alternatif din anlayışını incelediği

[141] Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefenin Sonu,* s. 34-35.
[142] Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefenin Sonu*, s. 35.
[143] Todd Gooch, Academia, (çevirimiçi) http://eku.academia.edu/ToddGooch/ 19, Temmuz, 2019.

filozoflardan biridir.

Gooch Feuerbach’ın son dönem din üzerine çalışmalarında, insan türünden bireysel insanoğluna bir vurgu kayması içinde yansıyan nominalizme doğru hareket ettiğini ve duygusallığı benimsediğini söyler. Bu kaymanın kendisini gösteren bir şekli Feuerbach’ın egoizm değerlendirmesindeki dikkat çekici değişikliğidir. Feuerbach sonraki yazılarında belirsiz kalan birçok konu arasında önceki yazılarındaki tür ontolojisini bırakmıştır. Kendini nominalist ilan ettikten hemen sonra konu olarak ‘insan özü’ ifadesinin kendisi için ne anlama gelebileceği hususu vardır. Bu asıl soru bir yana en azından, ilkelerde ve ‘insan özü’ konusundaki daha sonraki yazılarında Feuerbach ‘öznellik’ ve ‘Ben-Sen’ ilişkisinin önemini vurgulamaya devam ettiğini söylemektedir. Ancak, bireysel düşünme konusunun pay ayrıldığı, bir tür etkinliği olarak düşünceyi konuştuğu yer doktora tezi dâhil olmak üzere önceki yazılarında olduğu gibi bunların artık idealist düşünülmediğidir. Etik konusunda Feuerbach’ın sonraki yazılarında insanın hem bilişsel hem de dilsel kapasitesi açısından ve birbirlerine karşı yaşadığı ahlâki duygular yelpazesiyle ilgili, insanoğlunun esasen toplumsal ve iletişim kuran varlıklar olduğunu doğrulamaya devam ettiği ifade edilmektedir. Ancak Gooch Feuerbach’ın insan özünün tezahür ettiği toplumda artık ‘Ben ve Sen’ arasında gerçek, ‘mantıklı’ bir ayrımı öngördüğünü söyler.[144]

Gooch şüphesiz Feuerbach’ın makale tarzı son eserlerinde ana kavramın, ‘maneviyat ve materyalizm’ üzerine, özellikle ‘irade özgürlüğü ilişkisi’ ve ‘etik’ konusunda tamamlanmamış yazısının, ‘mutluluk için’ veya ‘mutluluk yönetimi’ olduğunu söyler. Ön tezlerin sonuna doğru tüm bilimin doğada temellenmesi gerektiğini ve bu şekilde temellenmeyen doktrinlerin tamamen varsayımsal olarak kaldığını onayladıktan sonra, Feuerbach, bunun özellikle ‘özgürlük doktrini’ için geçerli olduğunu not etmiş ve yeni felsefeye ‘doğallaştırma özgürlüğü’ görevini vermiştir.[145] Bu, ‘maneviyat ve materyalizm’ üzerine, kendisini sorumlu gördüğü görevlerden biridir. Kant'ı dikkate aldığı, doğaüstü filozoflarını hedef aldığı yer; Fichte ve Hegel’dir. Fichte ve Hegel, insanoğluna, ‘tüm doğal

[144] Todd Goch, “Ludwig Andreas Feuerbach”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* (First published Mon Dec 9, 2013 substantive revision Thu Nov 17, 2016), (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/ 1, Mayıs, 2019.

[145] Todd Gooch, “Ludwig Andreas Feuerbach”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* (First published Mon Dec 9, 2013 substantive revision Thu Nov 17, 2016), (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/ 1, Mayıs, 2019.: Akt. “Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie” (1842) = *GW* v. 9, 243–263. Kısaltması (VT 262/172).

yasalardan ve doğal sebeplerden ve dolayısıyla tüm duyusal motivasyonlardan' bağımsız olan 'evrensel bir irade' atfetmektedir. Kant, herhangi bir mantıklı eğimden bağımsız olarak, ahlâki yasaların yalnızca biçimiyle belirlenmesinin mümkün olduğunu savunarak, iradeyi saf pratik bir akılla tanımlamıştı. Feuerbach, Kant'ın bu şekilde iradeyi sadece bir soyutlamaya dönüştürdüğünü savunur. Feuerbach için, belirli bir nesneye yönelik olarak etkiden yoksun zamansız bir sözden bahsetmek mantıklı değildir. İçgüdü (drive), mutluluk, duyum ve irade kavramları, Feuerbach'ın bu son yazılarda geliştirmek istediği araçla yakından ilişkilidir. Feuerbach, duyumu 'ilk irade koşulu' olarak görmektedir.[146] Çünkü duyum olmadan, hangi iradenin kendini göstermeye çalışacağı konusunda hiçbir acı ya da ihtiyaç ya da eksiklik hissi yoktur. Bu noktada mutluluğu, ihtiyaçları karşılayabilecek bir organizmanın yaşadığı sağlıklı, normal memnuniyet veya refah durumu olarak ve bireysel, karakteristik doğası ve yaşamını oluşturan içgüdüler (drives)[147] olarak tanımlar.

Feuerbach'ta mutluluğa yolculuk, sonlu, bedensel konunun etkilendiği ve siyasi vahşet ve despotizm[148] içerebilen çok sayıda acı limitinin üstesinden gelmeye doğru insanı motive edici bir harekettir. Her belirli içgüdü mutluluğa giden yolculuğun bir tezahürüdür ve farklı bireysel içgüdüler, insanların mutluluklarını aradıkları farklı nesnelerden sonra adlandırılır.[149] Feuerbach'ın sonraki yazılarında bahsettiği özel içgüdüler arasında, 'kendini koruma güdüsü', 'cinsel güdü', 'eğlenceye güdüsü', 'etkinlik güdüsü' ve 'bilgi edinme güdüsü' sayılabilir. Açıkça içgüdüleri bilinçaltına bağlamamasına rağmen, Feuerbach, Nietzsche ve Freud'u

---

[146] Todd Gooch, *Ludwig Andreas Feuerbach,* Stanford Encyclopedia of Philosophy, (First published Mon Dec 9, 2013 substantive revision Thu Nov 17, 2016), (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/ 1, Mayıs, 2019.: Akt. "Zur Moralphilosophie" (1868), W. Schuffenhauer (ed.), in Braun, 1994: 353–430. No translation available. Kısaltması (M 366).

[147] Todd Gooch, *Ludwig Andreas Feuerbach,* Stanford Encyclopedia of Philosophy, (First published Mon Dec 9, 2013 substantive revision Thu Nov 17, 2016), (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/ 1, Mayıs, 2019. Akt."Zur Moralphilosophie" (1868), W. Schuffenhauer (ed.), in Braun, 1994: 353–430. No translation available. Kısaltması (M 366).

[148] Todd Gooch, *Ludwig Andreas Feuerbach,* Stanford Encyclopedia of Philosophy, (First published Mon Dec 9, 2013 substantive revision Thu Nov 17, 2016), (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/ 1, Mayıs, 2019.: Akt. Vorlesungen über das Wesen der Religion = GW *v. 6* = Lectures on the Essence of Religion, *trans. R. Manheim,* New York: Harper & Row, 1967. Kısaltması, (VWR 61 / 50).

[149] Todd Gooch, *Ludwig Andreas Feuerbach,* Stanford Encyclopedia of Philosophy, (First published Mon Dec 9, 2013 substantive revision Thu Nov 17, 2016), (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/ 1, Mayıs, 2019. Akt. "Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit" (1866) = GW v. 11, 53–186. No translation available. Kısaltması, (SM 70).

(anlayışlarını) gövde konusunda, hem iradenin hem de bilincin temeli olarak[150] öngörmektedir. Eylem, baskın bir içgüdünün değiştirilmiş koşullar altında kendilerini yeniden yerleştirebilecek diğer çatışmalı güdüleri bastırmakta başarılı olan güçten kaynaklanmaktadır[151] ve onun vurguladığı; eylem, değişmiş koşullar altında kendilerini yeniden güvence altına alabilecek diğer çelişkili içgüdüleri bastırırken[152] baskın bir güdünün başarılı olduğu güçten doğmaktadır. Gooch, Feuerbach'ın ayrıca zaman zaman sağlıklı ve sağlıksız içgüdüler arasında ayrım yaptığını yine de böyle bir ayrım yapmanın standardı veya kriteri hakkında söyleyecek çok fazla şeyi olmadığını söylemektedir.

Mutluluk doğasının karakteristik özelliklerini belirleyen, motive edici güçleri tatmin edebilen bir varlık kısmında memnuniyet duygusu deneyimini içerir. Bu güdülerin karşılanamaması çeşitli hoşnutsuzluk, şiddetli acı ve hayal kırıklığı ile sonuçlanır. Almanca *"Widerwille"* kelimesi iğrenme ya da reddetme anlamına gelmektedir. Ancak kelime tam anlamıyla, istememeyi veya etimolojik olarak "karşı istekli" (willing against) olmayı içerir. Feuerbach, bunu, en yüksek ilkel temel irade formu olduğunu iddia etmektedir[153]:

"Her illet her tatminsiz içgüdü, her bastırılmamış özlem, her yaşama ve var olma hissinde doğuştan gelen mutluluğun ihmali olan ve sinir bozucu veya tahrik edici bir yaralanma olan her eksiklik içgüdüsü (yani, istenen bir nesnenin), semboller ve bilinç ile birlikte mutluluğa giden yolculuğun telafi edici ifadesi "irade" olarak adlandırdığımız şeydir." [154] L. Feurbach

---

[150] Todd Gooch, "Ludwig Andreas Feuerbach", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* (First published Mon Dec 9, 2013 substantive revision Thu Nov 17, 2016), (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/ 1, Mayıs, 2019. Akt. "Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit" (1866) = GW v. 11, 53–186. No translation available. Kısaltması, (SM 153).

[151] Todd Gooch, "Ludwig Andreas Feuerbach", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* (First published Mon Dec 9, 2013 substantive revision Thu Nov 17, 2016), (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/ 1, Mayıs, 2019.: Akt. "Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit" (1866) = GW v. 11, 53–186. No translation available. Kısaltması, (SM 91).

[152] Todd Gooch, "Ludwig Andreas Feuerbach", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* (First published Mon Dec 9, 2013 substantive revision Thu Nov 17, 2016), (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/ 1, Mayıs, 2019.: Akt. "Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit" (1866) = GW v. 11, 53–186. No translation available. Kısaltması, (SM 91).

[153] Todd Gooch, "Ludwig Andreas Feuerbach", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* (First published Mon Dec 9, 2013 substantive revision Thu Nov 17, 2016), (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/ 1, Mayıs, 2019.

[154] Todd Gooch, "Ludwig Andreas Feuerbach", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* (First published Mon Dec 9, 2013 substantive revision Thu Nov 17, 2016), (çevirimiçi)

Feuerbach'ın burada düşündüğü gibi irade özgürlüğü, kişinin mutluluğunun üzerindeki kötülüklerden kurtulma özgürlüğüdür ve bu kısıtlamaların üstesinden gelmek için gereken özel araçların mevcudiyetine bağlıdır. Feuerbach'ın özgürlüğü doğallaştırmak isteğinin bir başka yolu da, vicdanın sesini duyuran 'doğal bir vicdan' açıklaması geliştirmektir. Bu vicdan kişinin kendi mutluluğuna olan yolculuğunda kısıtlamalar getirir, mutluluğa götürmek için 'Ben'den ayrı, duyumsal Sen'inin[155] savunuculuğunu yapar.

Benden ayrı duyumsal Sen kişinin yapmaktan kaçınmak için ahlâki bir zorunluluğa sahip olabileceği eylemleri yüzünden zarar görmüş ya da zarar görmektedir. Feuerbach, zarar veya yararın olmadığı durumlarda yanlıştan doğruyu ayırmak için bir kriter olmadığını ileri sürmektedir.[156] Feuerbach şefkati temel bir ahlâki motivasyon kaynağı olarak görmede, Schopenhauer ile aynı fikirdedir ancak yaşam arzusundan vazgeçme ile birlikte Schopenhauer'ın şefkat mekanizmalarını reddetmiştir. Ancak onun reddi, Schopenhauer'ın 'merhamet' ile 'yaşamaktan vazgeçmenin' arasında kurduğu ilişkidir. Ahlâkın amacı ahlâki bir topluluğun çeşitli bireylerinin mutluluğunu sürdürebilmesini uyumlu hale getirmektir.[157]

"Benim doğrularım kendi mutluluğumun yasal olarak tanınması, görevim, benden tanınmayı isteyen diğerinin mutluluğudur."[158] L. Feuerbach

Feuerbach'ın burada düşündüğü gibi, ahlâki irade önyargısız bir irade

---

https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/ 1, Mayıs, 2019. Akt. "Zur Moralphilosophie" (1868), W. Schuffenhauer (ed.), in Braun, 1994: 353–430. No translation available. Kısaltması (M 367).

[155] Todd Gooch, "Ludwig Andreas Feuerbach", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* (First published Mon Dec 9, 2013 substantive revision Thu Nov 17, 2016), (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/ 1, Mayıs, 2019. Akt. "Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit" (1866) = GW v. 11, 53–186. No translation available. Kısaltması, (SM 80).

[156] Todd Gooch, "Ludwig Andreas Feuerbach", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* (First published Mon Dec 9, 2013 substantive revision Thu Nov 17, 2016), (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/ 1, Mayıs, 2019. Akt. "Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit" (1866) = GW v. 11, 53–186. No translation available. Kısaltması, (SM 75-76).

[157] Todd Gooch, "Ludwig Andreas Feuerbach", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* (First published Mon Dec 9, 2013 substantive revision Thu Nov 17, 2016), (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/ 1, Mayıs, 2019. Akt. "Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit" (1866) = GW v. 11, 53–186. No translation available. Kısaltması, (SM 74).

[158] Todd Gooch, "Ludwig Andreas Feuerbach", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* (First published Mon Dec 9, 2013 substantive revision Thu Nov 17, 2016), (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/ 1, Mayıs, 2019. Akt. "Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit" (1866) = GW v. 11, 53–186. No translation available. Kısaltması, (SM 74).

değildir. 'Zarar vermek istemeyenin, zarara uğramak istemediği' türünde bir iradedir[159] ve (bu tür önyargılı irade) kendi çıkarlarını başkalarının çıkarlarıyla tanımlamaya varır. Çünkü başkalarının çektiği acılara duyulan sempati, kişinin kendi acılarına karşı antipati olduğunu varsayıyor, her kim kişisel çıkarını yok ederse, (yani, kendi çıkarları tarafından harekete geçirilen eylemlerinde ahlâki değeri tanımayı reddederse) şefkatle beraber aynı anda yok olur.[160]

Gooch'un tespitlerinde kısaca Feuerbach etikte son dönem yazılarında nominalizmi ve duygusallığı aynı anda benimsemiş insan özünü bu bakış açısından tekrar ele almaya çalışmış ancak toplumcu tutumunu bırakmamıştır. Mutluluk ve mutluluk yönetimi ile ilgili çalışmalarını tamamlayamamış duygu (içgüdü), mutluluk, duyum ve irade kavramları üzerinde durmuş, açıkça içgüdüleri bilinçaltına bağlamamasına rağmen, Nietzsche'yi ve Freud'un (anlayışını) biçim konusunda, hem iradenin hem de bilincin temeli olarak varsaymıştır. Özellikle son yazılarda 'irade özgürlüğü' ve 'vicdanı doğallaştırma' üzerine yoğunlaşmıştır. Ahlâkın amacını, hem bireysel mutluluğu hem de ahlâki bir topluluğun çeşitli bireylerinin kendi aralarında mutluluğunu sürdürebilmesini uyumlu hale getirmek olarak tespit etmiştir.

Buraya kadar Feuerbach'ın etik düşüncesini özetlersek; ahlâki davranışların temelini mutluluk duygusu olarak belirlermiştir.[161] Nihai amaç olarak Tanrı'yı görmüş, Tanrı'yı da yaşama duygusu yani mutlulukla özdeşleştirmiştir. İnsanın bu nihai amacı gerçekleştirmeye çalıştıkça, yani kendini Tanrı içinde oluşturdukça karakterini de şekillendirdiğini, bu karakterin de ahlâkın kaynağı olduğunu söylemiştir. Din, insanın doğası ve aynı zamanda ahlâk anlamına gelmektedir. İnsan duygusunun doğasının da tanrısal olduğunu söylemekte ve "duygu Tanrıdır"

[159] Todd Gooch, "Ludwig Andreas Feuerbach", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* (First published Mon Dec 9, 2013 substantive revision Thu Nov 17, 2016), (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/ 1, Mayıs, 2019. Akt. "Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit" (1866) = GW v. 11, 53–186. No translation available. Kısaltması, (SM 80).

[160] Todd Gooch, "Ludwig Andreas Feuerbach", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* (First published Mon Dec 9, 2013 substantive revision Thu Nov 17, 2016), (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/ 1, Mayıs, 2019.

[161]Abdurrahman Aliy, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* (Ekim 2014), Sayı 26, s. 11-50: s. 28. Akt. L. A. Feuerbach, Der Eudaimonismus oder zur Moralphilosophie. SW (1959-1962), c. 10, s. 230-293: Von Gagern, Michael, Ludwig Feuerbach. Philosophie-und Religionskritik. München und Salzburg, 1970, s. 385.

demektedir.[162] Yani, insanı tanrılaştırmaktadır ve dinin de insanın kendi doğasıyla olan bir ilişkisi olduğunu söylemektedir.[163] Aynı zamanda din insanın diğer insanlarla olan ilişkisidir. Bu şekilde kişi gerçek tanrısal sevgiyi - ki bu sevgi evrensel bir yasadır- özü haline getirmektedir. Bu sevgi ile diğer insanlarla iletişim kurmaktadır. Kişinin vicdanı yasaları belirlerken, kalbi Tanrısal olan sevgiyi, merhameti, affediciliği barındırmaktadır. Vicdan ve sevgi, kişinin irade özgürlüğü ile eylemde bulunmasını sağlamaktadır. Kişi kendi mutluluğunu isterken ve onu yasalaştırırken diğer insanların da mutluluğunu istemekte ve onu yasalaştırmaktadır.

Kanaatimizce Feuerbach'ın temellendirmesindeki en büyük sorun 'en yüksek iyi'nin karşılığının mutluluk olarak yani yaşam isteği olarak tespit edilmesidir. Mutluluk, doğa ile sınırlıdır ve bu sınırlılığı aşabilmek için Feuerbach doğaya Tanrısallık atfetmiştir. Ancak bu bağlantıların hiçbiri mutlak değildir. Engels'in dediği gibi onun anlayışı duygusal, soyut, pratiğe pek yansımayan bir etiktir.

Son olarak etiği "nihai amaçla" temellendiren filozoflar için "nihai amaçlar" rasyonel bir temellendirme için uygun mudur? diye daha bir temel soru sorulabilir.

Filozoflar insanlık için nihai amaç fikrini uzun yıllar tartışmışlar ancak bu konuda bir fikir birlikteliğine varamamışlardır. Sutherland rasyonel olması için insanlık için belirlenen amacın herkesin çelişkiye düşmeden izleyebileceği bir amaç olması gerektiğini söyler. Şu ana kadar tartışılmış makul amaçlar: "*insan türünün hayatta kalması*", *"en fazla sayıda insanın mümkün olduğunca mutlu olması*", *"bilginin peşine düşmek*"tir. Sutherland tümünün de geçerliliğini kaybetmiş olduğunu söylemektedir. Şüphesiz bazıları insan türünün kurtuluşundan başka amaçlara yönelecektir. "Mutluluk nasıl ölçülecektir? Mümkün müdür?" Nihai amaçlar söz konusu olduğunda rasyonelliğin dışına çıkılmaktadır. Bir amaç, ancak daha üstün bir amaca göre gerekçelendirilebilmektedir. Kişi olması gerekeni olan üzerinden anlayamamaktadır. Doğaları gereği, gerekçelendirilmelerini mümkün kılacak daha yüce bir amaç var olmadığından nihai amaçları gerekçelendirmek mümkün olmamaktadır. Sutherland gerçekte herhangi bir kimsenin sistemli bir biçimde bu nihai amaçları takip edip etmediğinin şüpheli olduğunu söyler. Şu ana kadar ahlâkı rasyonel zemine oturtma girişimlerinin başarısızlıkla sonuçlanması

---

[162] Ludwig Feuerbach, *The Essence Of Chirstianity,* Trübner and Co. Ludgate Hill, Second Edition, London, 1881, s. 6-11.
[163] Feuerbach, *The Essence Of Chirstianity,* s. 197.

yüzünden Sutherland rasyonellik ile ahlâkın ayrı değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.[164]

Yine son olarak belirtilmesi gereken önemli bir husus, burada ele alınan ateist ahlâk anlayışlarının pratikten ziyade teorik düzlemde kalmış olmasıdır. Bir nevi metafizik kavrayış da denilebilir. Sartre'nin varoluşcu psikanalizmi, Feuerbach'ın ahlâk anlayışı gibi. Poidevin "bir ateistin dünyanın gerçekte nasıl olduğuna ilişkin metafizik bir kavrayış, deneyimin doğrudan vermediği bir anlayış sahibi olabileceğini söylemektedir. Ancak ateistin bu kavrayışı neyin önemli olduğuna ilişkin kendi kavrayışı olmaktadır. Bu anlamda Poidevin ateistin metafiziğinin bir din olduğunu"[165] söylemektedir.

[164] Stuart Sutherland, *İrrasyonel,* çev. Gülin Ekinci, Domingo, İstanbul, 2009, s. 4- 5.
[165] Robin Le Poidevin, *Ateizm,* çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 213-214. Poidevin'in din tanımı: 1. Dünyanın metafizik bir kavrayışına dayanan bir yaşam. 2. Dünyanın kurgusal kavrayışına dayanan bir yaşam. Ateist: İnsandan bağımsız olan, yaratılışı ve dünyanın düzenini sağlayan yüce bir varlığa inanmamaktadır. Bu iki din tanımını da ateist tanıyabilir.

SONUÇ

Tezde incelenen ateist düşünürler ahlâk anlayışlarını iki farklı bakış açısından ele almışlardır. Bunlar: Bilimsel yaklaşım; evrimci ahlâk yani doğalcı ahlâk ve hümanist yaklaşım; varoluşcu ve duygucu ahlâk çerçevesindedir.

R. Dawkins, 'bencil gen' ve J.P.Sartre 'özgürlük' ile etiğin kaynağını irdelemiştir ve insan eylemlerini buradan çıkarmaya çalışmışlardır. Etiğin amacını ise Sam Harris, "esenlik" olarak, Bertrand Russell "arzuların tatmini" olarak, L. Feuerbach "mutluluk" olarak irdelemiş ve eylemleri bu amaca bağlı olarak açıklamaya çalışmışlardır. Filozofların gerek ahlâki temeli, gerekse ahlâki amacı açıklamaya çalışırken kullandıkları; haz, arzu, yarar, mutluluk, iyi, kötü, bencil, özgecil gibi, kavramlar ve ilkeler ortaktır. Ancak bu kavramlara yükledikleri anlam psikolojik ve biyolojik anlamlardır.

İncelediğimiz düşünürlerden R. Dawkins ve J.P.Sartre ahlâkın temeline dönük olarak bir gerekçelendirme yapmışlardır:

Richard Dawkins insan davranışlarını insanın "bencil genine" bağlamıştır. Özgecilliği ise sonradan eğitim yoluyla kişinin kazanması gereken ahlâki bir özellik olarak görmüştür. Bencil doğasına karşın özgecillik, insanın hedefidir. Ancak bu çok zor bir hedeftir. Çünkü özgeciliğin altında yatan yine bencilliktir. Bu yüzden Dawkins birgün genlerin tasarımlarının bilim tarafından çözümlendiği zaman insanın bu bencil doğa için müdahalede bulunma şanslarının da olacağını söyler. Bununla birlikte Dawkins somut, deneysel bulgular yetersiz olduğu için davranış ile gen arasındaki ilişki hakkında kesin konuşmamaktadır. Bu yüzden etik gerekçelendirmede hangisinin ahlâki eylemler için kaynak olduğu tam olarak anlaşılamamaktadır. Dawkins ahlâki önerilerinden bir evrimci etik temellendirmesi yapmadığının da altını çizmiştir.

Bilimsel anlayış imkânı çerçevesinde; 'bencil gen' temeline dayalı bir ahlâk anlayışının sıkıntıları şunlardır:

Dawkins bencillik ve özgecillik açıklamalarını biyolojiye indirgeyerek yapmaktadır. Ancak ahlâki özelliklerin doğal olup olmadığı hususunda tartışmalar hala devam etmektedir. G.E.Moore'un 'doğalcı yanılgı' eleştirisi oldukça güçlü bir eleştiridir. Sezgici yaklaşım ahlâki özelliklerin doğala indirgenemeyeceğini savunur. Bu eleştiriler doğalcı etik imkânını zayıflatmaktadır.

R. Dawkins gen düzeyinde bencilliği iyi kabul etmektedir. Ancak bireysel boyutta özgecilliği tavsiye etmektedir. Bu tavsiye ile birlikte özgecilliğin kazanılmış bir özellik olduğunu ve aslında maske takılmış bencillikler olduğunu söylemektedir. Her iki kaynak; gen ve davranış arasında bağlantı kurulamadığı için fedakarlık ve bencilliğin nereden ve nasıl doğduğu bilimsel olarak tam anlamıyla açıklanamamıştır. Bununla birlikte Dawkins'in kendisi evrimci ahlâk anlayışlarını kabul edilemez görmektedir. Nitekim Dawkins özgeciliği bir gerekirlilik (ought) olarak tavsiye eder. Bencillik ise zaten (is) olarak vardır. Bilim filozofu M. Ruse da evrime dayalı bir etik anlayışının nesnel olamayacağını Humecu bir sonuç ortaya çıktığını söylemiştir.

Bir diğer önemli sorun, gen düzeyindeki ahlâki özelliklerin davranışlara nasıl yansıdığı hakkında yeterli kanıt, bilginin olmamasıdır. Bu ahlâki davranışlar hayvanlar âleminde yapılan gözlem ile ve anoloji ile insanda da olabileceği çıkarsanarak yapılmış tahminlerden oluşmaktadır.

Bencil gene bir eleştiri de evrim biyologlarınca yapılmaktadır. Evrim biyologlarınca eleştiriler genel olarak 'gen ve DNA tanımlamaları' ve 'doğal seleksiyon' ile ahlâki özelliklerin açıklaması üzerinedir. 'Dawkins'in gen tanımlaması fazla soyut ve genel bulunmaktadır. Bununla beraber evrimci anlayışta insan davranışlarının sadece 'doğal seleksiyonla' açıklanması bazı evrim biyologlarınca evrimin diğer mekanizmaları işin içine karıştırılmadığı için yani bütüncül açıklama olmadığı için yetersiz bir açıklama olarak kabul edilmektedir.

Sartre'de ise eylemin gerekçesi özgürlüktür. Sartre bütün eserlerinde insan özgürlüğünü ele alır. Ancak bu temel üzerine olan ahlâki açıklamaları tamamlanmamıştır. Sartre etiği öznel, kişiyi bağlayan bir etik olduğu için başka insanlar için bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Sorumluluk duygusunun özgürlük temellendirilmesiyle işlenmesi doğru bir yaklaşım olmakla birlikte, özgürlüğün kendisinin bir dayanaktan yoksun olması, insanın tarihi ve ekonomik koşullar tarafından kuşatılmışlığının seçim özgürlüğünü engellemesi, temellendirmedeki başlıca problemleridir.

Ateist varoluşcu etiğin 'mutlak özgürlük' ile temellendirilmesinde tespit edilen sorunlar şunlardır:

Tanrı iptal edildiğinde değerler için rasyonel bir zemin kalmamaktadır. Şöyle

deontolojik bir ilke (en yüksek iyi) gibi bir ilke ile özgürlük ve sorumluluk arasındaki bağ kurulmadığı için mutlak özgürlüğün mutlak sorumluluk doğurduğu iddiası temellenememektedir. Çünkü bu şekilde Tanrı iptal edildiğinde baştan kabul edilebilecek bir ‘iyilik’ kalmamaktadır. Etiğin zemininde insanlar vardır. İnsan ise dünyaya fırlatılmıştır ve sürekli olarak bir seçim yapma, karar verme ve eylem halinde olarak kendini inşa etmek zorundadır. Yani insan bir yokluğun içindedir. Olmayan ‘ben’ini inşa etmek zorundadır. Özgürlüğün kendisinin dayanaksız olması büyük bir problemdir.

Mutlak özgürlüğün sonucu oluşan varoluşçu etik bağlayıcı olamaz. Ateizm açısından insanın etiğin ölçü olması öznellikten başka bir şey getirmemektedir. Öznellik, subjektivizm varoluşçu etiğin en önemli özelliğidir. Yani bu etik anlayışı Tanrı’yı iptal ettiği için ve temele insanın kendisini koyduğu için nesnel ve objektif olamaz. Bütün bunların sonucunda ‘özgürlük’ temeli ancak “en yüksek iyi” gibi deontolojik bir ilke kabul edildiğinde rasyonel anlam kazanabilir ve Sartre’nin sorumluluktan çıkarmaya çalıştığı insani eylemler bir anlam kazanır.

L. Feuerbach, B. Russell ve Sam Harris ahlâkın amacı üzerinde durmuştur. Feuerbach’ta ‘mutluluk’, Harris’te ‘esenlik’, B. Russell’da ‘arzuların tatmini’ ahlâkın amacıdır. Feuerbach ve Russell’da ahlâki amaç duygularla bağlantılıdır.

Fuerbach’da mutluluk amacı mutluluk duygusunu etkilemektedir ancak amaç ile insan doğası arasındaki ilişki mutluluk üzerine olan çalışmalarında tam olarak açıklanamamıştır. Son dönem çalışmaları baz alındığında bakış açısında ciddi değişiklikler olduğu anlaşılmaktadır, insan doğasını yeniden çözümlemeye çalışmış ancak ahlâk çalışmaları yarım kalmıştır. Son dönem açıklamaları ise idealist bir gerekçelendirmeye kaymıştır denilebilir. Somut ve gözlemlenebilir açıklamalar değildir.

Feuerbach diğer ateist düşünürlerden farklı olarak “en yüksek iyi”yi açıklamaya çalışmıştır. Ancak ‘en yüksek iyi’yi yaşam isteği ile izah etmesi ahlâklılık (insan doğasındaki Tanrısal öz) ile mutluluk arasındaki ilişkiyi temellendirmemektedir. Yaşam isteği onda aynı zamanda mutluluk anlamına gelmektedir. Bununla beraber doğanın Tanrısallaşması ahlâki amacın ve insan doğasının da Tanrısallaşmasını beraberinde getirmiştir. Tanrısal sevgiyi ahlâkın dolayısıyla dinin temeline yerleştirmesi ise duygucu etik kapsamındadır. Yani akıl

yoluyla bir temellendirme söz konusu değildir.

Bertrand Russell da Feuerbach gibi duygulardan yola çıkarak etiği açıklamaya çalışmıştır. Ancak bu açıklamalarının öznel olduğunun farkındadır. Etik açıklamalarını tavsiye formatında sunar. Russell Hume'un anlayışıyla olgu ve değer ayrımı yaparak etiğini temellendirmiştir. Onun etiğinde de rasyonel bir temellendirme yapılmamıştır. Etiğinde ahlâki amaç "arzuların tatmini"dir. Ancak arzuların tatmini haz ve çıkar sağlayan araçsal eylemlerle sağlanmaktadır. Bu araçsal eylemlerden sabit, objektif, açık ve net ahlâki yasaların çıkması mümkün değildir. Russell bu durumun farkında olduğunu, özellikle etiğin karşılıklı özveri çerçevesinde toplam arzuların tatmini temelinde işlendiğinde, ahlâktan ziyade siyasete kaydığını kendisi de bizzat söylemiştir.

Harris ise sonuçtan yola çıkarak nesnel açıklama yapma iddiasındadır. Harris etiğini bilimsel yolla temellendirmek istemiştir, ahlâkın amacını da 'esenlik' olarak belirlemiştir. Sonuççu bir yaklaşımla etiği ele almak istemiş olan Harris öncelikle bir ahlâki sistem kurmak istemiştir. Bu sistemde, esenliğin doğal çevre ve insanın zihin/beyin/ruhu arasında bir köprü görevi gördüğünü, esenlik ile ilgili ahlâki ilkeleri ahlâk uzmanlarının belirlemesi gerektiğini, nöroetik alanının henüz yapılanmakta olduğunu ve uzmanların yetişmesinin zaman alacağını belirtmiştir. Ancak *Ahlâkın Coğrafya*'sında kitabın sonlarına doğru "bilinç" her tür maneviyatın temeli olarak zikredilmiştir. Yani değerler ahlâk uzmanlarınca esenlikten çıkarılacakken esenlik amacından bilinç temeline doğru bir kayış sergilemiştir. Esenlik amacıyla bilinç arasındaki bağlantı anlaşılamamaktadır. Uyanış adlı son kitabındaysa "bilinç" temelini kendisinden her tür maneviyatın çıktığı zemin olarak açıklamış, bilincin en iyi Budizm dininde keşfedilebileceğini açıklamıştır. Yani Harris'in ahlâktan dine doğru bir kayışı söz konusudur.

Harris 'esenlik', 'bilinç' gibi argümanının temel iskeletini oluşturan kavramları açıklamamıştır. Her tür maneviyatın kendinden çıktığı gizemli bilinç ile her tür maneviyatın kendinden çıktığı gizemli Tanrı arasında nasıl bir fark vardır? Harris gizemli bilinç yerine gizemli Tanrıyı neden seçmemiştir? anlaşılamamaktadır. Aynı şekilde esenlik tanımlaması belirsiz muğlak kalmıştır ve ölçü olarak açıklanamamıştır.

Bir bireyin toplumun genel esenliği için kendi kişisel çıkarlarından ya da

esenliğinden niçin vazgeçmesi gerektiği tam olarak izah edilememiştir. 'Esenlik' ve 'bireysel ve toplumsal esenlik için en az zarar ve en çok fayda' emprik bulgular değildir.

Sonuç olarak Harris de Russell gibi Humecu bir anlayışa kaymıştır. Blackford'un dediği gibi onun bütün ahlâki tavsiyeleri (ought) gerekirlilik üzerinedir.

Humecu etik anlayışı ise duygusal temellendirme yapmaktadır. Hume rasyonel etik imkânını reddeder ve etikte olgu-değer ayrımı yapar. Yani olandan olması gereken çıkarılamamaktadır. Kişi deneyim yoluyla hislerini olgularla birleştirerek alışkanlıklar edinir. Yani dünyayla ilgili olarak "deneysel (deneyimin olgularına dayanan) akıl yürütme" ile insan öğrenmektedir. Hume insanların çoğunlukla sağlam veriler olmadan gerçek kanıtlar olmadan duygusal yönü ağır basan (yalnızca hisler) belagata dayalı bir ahlâki söylemini doğru bulmamaktadır. Humecu yaklaşımda ahlâki söylem argümanlara dayalı olmalıdır.[166] Kısaca, akıl olguları düzenleyici rol oynar; hazza, arzuya, uygun olan araçlar noktasında bilgilendirme yapar ve arzuları uyarır, neden ile sonuç arasındaki bağlantıyı tespit eder.[167]

Hümanist etik imkânı çerçevesinde olan etik anlayışlar duygucu etik kapsamındadır, duygucu etik teorik olup pratiğe yansımamaktadır. Duygular - arzu, haz, acı gibi- değişken ve muğlaktır ve kişiye göre değişir. Ahlâki normların çıktığı zeminin açık, net, objektif olması gerekir. Yoksa kişinin kendisini bile bağlamayan birçok eylemin içinden hangisinin doğru ve bağlayıcı eylem olduğu seçilemeyecektir.

Bütün bu açıklamalar ışığında, tartışmaya açık kalan ve sorunlu gördüğümüz noktaları şu şekilde özetleyebiliriz: Ateist etiğin temellendirmesinde kaynaktan yola çıkan ve ahlâkın amacına doğru gitmeye çalışan R. Dawkins bencillikten özgeciliğe, Sartre özgürlükten sorumluluğa gitmeye çalışmış ancak kaynak yani temel olarak ele aldıkları "bencillik" ve "özgürlüğün" kendisini temellendirmekte problem yaşamışlardır. Burada sorunlu olan hususlar; Dawkins'te bencilliğin tanımlanması, bencillikten özgeci davranışın nasıl ortaya çıktığı, kullanılan yöntem ve bu

[166] Bryan Magee, *Büyük Filozoflar,* çev. Ahmet Cevizci, Paradigma, İstanbul, 2000, s. 152-153.: Hume'un İnsan doğası üzerine incelemesine dönük eseri deneysel akıl yürütme ile öğrenme (ruhun alışkanlıklar edinmesi) üzerinedir. Kitabı baştan sona bu konuyu işler.

[167] David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2009, s. 308-310.

temellendirmenin hangi etik kapsamında ele alındığı, Sartre'de özgürlüğün zorunlu olması, mutlak özgürlükten doğan sorumluluğun kapsamı, sınırları, insan üzerindeki etkisi ve insan yaşamındaki koşulların mutlak özgürlükle olan ilişkisindeki problemlerdir. Ateist etiğin temellendirmesinde ahlâkın amacından yola çıkan B. Russell "arzuların tatminini" duygulara dayanarak açıklamaya çalışmış ancak "arzuların" nihai amaç olup olamayacağı, arzulardan ahlâki davranışların çıkıp çıkamayacağı, aklın ahlâktaki fonksiyonu tartışmaya açık olarak kalmıştır. Feuerbach'ta ahlâkın amacı mutluluğun nihai amaç olup olamayacağı, mutluluğun mutluluk duygusuyla olan bağlantısı, mutluluk amacını hangi etik kapsamında ele aldığı tartışmalıdır. Sam Harris ise ahlâkın amacı olarak "esenliği" temellendirmede esas almış ancak esenliğin tanımı, esenlikten ahlâki davranışların doğup doğamayacağı, esenliğin nihai bir amaç olup olamayacağı, her tür maneviyatın kendisinden çıktığı bilincin ne olduğu, maneviyatın bilimsel olarak nasıl ortaya çıktığı sorunlu ve açıklanmamış konular olarak yer almıştır.

Sonuç olarak ateist bir ahlâk anlayışına sahip olabilir, bu ahlâk anlayışına göre hareket edebilir ancak ateist ahlâk anlayışının temellendirmesindeki mevcut sıkıntılar incelediğimiz ahlâk anlayışlarının rasyonel bir temellendirmesinin pek mümkün olamayacağını göstermektedir.

KAYNAKÇA

Adjukiewicz, Kazimierz, *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar,* çev: Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994.

Amarasingam, Amamath, *Religion and the New Atheism,* Brıll, Leiden-Boston, 2010.

Aliy, Abdurrahman, "Ludwig Andreas Feuerbach'ın Yeni Felsefesi ve Din Eleştirisi" *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 2014, C:26, s. 11-50.

Allthusser, Louıs, *Felsefi ve Siyasi Yazılar İki Filozof: Machiavelli – Feuerbach,* çev: Alp Tümertekin, İthaki, İstanbul, 2010.

Alpyağıl, Recep (der), *Evrim ve Tasarım, İz,* İstanbul, 2013.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* çev: Saffet Babür, Klasik Metinler Ayraç, Ankara, 1998.

Armstrong, Walter Sinnott, *Tanrısız Ahlak, çev: Attila Tuygan,* Ayrıntı ve İdea, İstanbul, 2016.

Atran, Scott, **"**Sam Harris' Guide to Nearly Everything Reviews & Essays*", The National Interest,* U.S. March/April 2011.

Akalın, Şükrü Haluk, *Türkçe Sözlük.* TDK, Ankara, 2011.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü,*Savaş, Ankara, 1984

—. *Felsefe Terimleri Sözlüğü,*Tdk, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1975.

—. *Mutluluk Ahlakı.* İnkılap Yayınları, İstanbul, 1998.

Atalay, Hamit, *İngilizce -Türkçe Sözlük.* Tdk, Ankara, 2014.

Aydın, Ayhan, *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası,* Alfa, İstanbul, 2002.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi.* Dokuz Eylül Ünv., İzmir, 1987.

Aydın, Mehmet S., *Tanrı – Ahlak İlişkisi*. TDVY, Ankara, 1991.

Badiou, Alain, *Etik; Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme. çev:* Tuncay Birkan İstanbul, Metis, 2006.

Bahçeci, Zafer, *Evrim*, Ankara, Anı , 2015.

Batak, Kemal, *Naturalizm Çıkmazı*. İstanbul, İz, 2011.

Bertrand, Alexis, *Ahlak Felsefesi*, çev: Salih Zeki, Akçağ, Ankara, 2001.

Bilgili, Alper, *Bilim Ne Değildir*. Doğu Kitabevi, İstanbul, 2018.

Blackford, Russell, "Biography" *The University Of Newcastle Australia*, (Çevrimiçi) https://www.newcastle.edu.au/profile/russell-blackford. 28 Ekim 2019.

Blackford, Russell, "The Moral Landscap, Journal of Evolution and Technology", 2 December 2010, *Sam Harris' Book Review*, 1541-0099, C:21, s. 53-62.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktirinleri ve Terimleri Sözlüğü, Nobel*, Ankara, *2013.*

—. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel, Ankara, 2013.

Bozkurt, Ahmet, *Varlık Tutulması*, Ayrıntı, İstanbul, 2012.

Braidotti,Rosi, *İnsan Sonrası*, çev: Öznur Karakaş, İstanbul, Kolektif, 2018.

Canatan, Kadir, *İnsan Fenomeni*, Açılım , İstanbul, 2014.

Caner,Taslaman, *Ahlak Felsefe ve Allah*. İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2014.

Cevizci, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*. Ezgi, Bursa, 2002.

—. *Etiğe Giriş*, Paradigma, İstanbul, 2002.

—. *Etik- Ahlak Felsefesi*, Say, İstanbul, 2014.

—. *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul, 1999.

—. *Felsefe Tarihi*, Ebabil, C: 5, Ankara, 2007.

—. *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* İstanbul, Paradigma, 2000.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Ansiklopedisi,*C: 5, Ebabil, Ankara, 2007.

Changeux, Jean-Pierre, *Etiğin Doğal Kökenleri,* çev: Nermin Acar, Mavi Ada, İstanbul, 2000.

Charles, Darwin, *Türlerin Kökeni,* çev: Birol Göksu, Yason, Ankara, 2015.

Cherry, Matt, and Matsumura Molleen, *10 Myths About Secular Humanism,* Wayback Machine Council for Secular Humanizm. 13 02 2004. (Çevrimiçi) http://web.archive.org/web/20150512153115/http://www.secularhumanism.org:80/library/fi/cherry_18_1.01.html, 17 Mart 2019.

Cimino, Richard & Chirstopher Smith, "Secular Humanism and Atheism beyond Progressive Secularism" *Sociology of Religion*, No: 4, 2007, C: 68, s. 407-424.

Çin'de İnsan Kopyalama Fabrikası. CNN Türk.Com Haber. *2.12.2015,* (Çevrimiçi) https://www.cnnturk.com/bilim-teknoloji/bilim/cinde-insan-kopyalama-fabrikasi , 30 Ekim 2019.

Colette, JacQues, *Varoluşculuk,*çev: Işık Ergüden, Dost, Ankara, 2006.

Cooper, David E., **"**Existentialist Ethics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy,* (Çevrimiçi) https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/existentialist-ethics/v-1/, DOI 10.4324/9780415249126-L024-1, 20 Temmuz 2019.

Copleston, *Sartre,* çev: Aziz Yardımlı, İdea , İstanbul, 2000.

—. *Yararcılık ve Pragmatizm.* çev: Deniz Canefe. İstanbul, İdea, 2000.

Coulson, J. & C.T.Carr & Lucy Hutchinson & Dorothy Eagle**,** *Oxford Ansiklopedik Sözlük,* Resuhi Akdikmen ve Kurulu, C:2, Sabah, İstanbul, 1990.

Dalkılış, Bayram, *Bertrand Russell,* Kendözü , Konya, 2000.

Darwin, Charles, *İnsanın Türeyişi,* çev: Öner Ünalan, Onur, Ankara, 1978.

Dawkins, Richard, *Gen Bencildir,* çev: Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey, İstanbul, 2016.

Donaldson, Sue & Will Kymlicka, *Zoopolis, Hayvan Haklarının Siyasal Kuramı,* çev: Mine Yıldırım, Küy, İstanbul, 2016.

Edwords, Fred, *What is Humanism*, Wayback Machine American Humanist Association. 2008. (Çevrimiçi) http://web.archive.org/web/20120218140918/http://www.americanhumanist.org/who_we_are/about_humanism/What_is_Humanism, 17 Mart 2019.

—. *Kör Saatçi,* çev: Feryal Halatçı, TÜBİTAK, Ankara, 2002.

—. *Tanrı Yanılgısı,* çev: Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey, İstanbul, 2009.

—. *Türlerin Kökeni,* çev: Birol Göksu, Yason, Ankara, 2015.

—. *Yeryüzündeki En Büyük Gösteri,* çev: İstem Fer vd., İstanbul, Kuzey, 2010.

Feuerbach, Ludwig, *The Essence Of Chirstianity,* Trübner & Co.Ludgate Hill, Second Edition, London, 1881.

Flew, Antony, *Felsefe Sözlüğü,* çev: Nurşen Özsoy, Yeryüzü, Ankara, 2005.

Flynn, Thomas, "Jean-Paul Sartre" *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* 5 December 2011, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/sartre/#Eth/ , 27 Temmuz 2019.

Foulguie, Paul, *Varoluşcunun Varoluşu,* çev: Yakup Şahan, Toplumsal Dönüşüm, İstanbul, 1998.

—. *Varoluşcunun Varoluşu,* çev: Yakup Şahan, Toplumsal Dönüşüm, İstanbul, 1998.

Frankena, William, *Etik,* çev: Azmi Aydın, İmge, Ankara, 2007.

From, Erich, *Erdem ve Mutluluk,* TDVY, İstanbul, 1999.

Geçtan, Engin, *Psikanaliz ve Sonrası*, Remzi, İstanbul, 1998.

Gooch, Todd, *Academia*,(Çevrimiçi) http://eku.academia.edu/ToddGooch/, 19 Temmuz 2019.

—. Ludwig Andreas Feuerbach. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Çevrimiçi) 17 Thu Nov First published Mon Dec 9, 2013; substantive revision 2016, https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/, 1 Mayıs 2019.

Gürsoy, Kenan, *J.P.Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*. Aktif Düşünce, Ankara, 2015.

Günör, Recep Batu, "Thomas Nagel'in Ahlak Felsefesi", *Sosyal Bilimler Dergisi The Journal of Social Science*, Sobider, Yıl: 2, No:5, Aralık 2015, s. 318-326.

Gündoğdu, Hakan, "Evrimci Etiğin Sorunları ve Antony Flew", *Muhafazakar Düşünce*, Nisan-Mayıs-Haziran 2013, C:36, s.17-39.

Harris, Sam ve Maajid Nawaz, "Discussion, Sam Harris, Maajid Nawaz Corporation Broadcasting Australian", P6SO44684337315, *Lateline (ABC)*, 2015.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*. Remzi Kitabevi, C:7, İstanbul, 1993.

—. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul, Remzi , 1999.

Harris, Sam, *Ahlakın Coğrafyası*, çev: Mehmet Egemen Nişancı, Akılçelen, Ankara, 2016.

—. *At the Warner.* Theater, An Independent Guide, 12 th January 2018 (Çevrimiçi) http://www.warner.theater/events/sam-harris-3265235, 25 Mart 2019.

—. *İnancın Sonu*, çev: Tunç Tuncay Bilgin, İstanbul, Kuzey, 2014.

—. *Uyanış*, çev: Bilge Gündüz, Butik yayınları, İstanbul, 2016.

Hazlitt, Henry, *Ahlakın Temelleri*, çev: Mehmet Aydın, Recep Tapramaz, Liberte, Ankara, 2006.

Heidegger, Martin, *Hümanizm Üzerine*, çev: Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2013.

Hume, David, *Ahlak,* çev: Nil Şimşek, Dergah, İstanbul, 2010.

—. *İnsan Doğası üzerine Bir İnceleme.* çev: Ergün Baylan, Bilgesu, Ankara, 2009.

Hyman, Gavin, *Ateizmin Kısa Tarihi,* çev: Dilek Şendil, Kırmızıkedi, İstanbul, 2010.

Işık, Sever, "Foucault'da Kendilik Etiği ve Sanat Yapıtı Olarak Yaşam." 17 Bahar 2014, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi),* s. 101-116.

J. Lomax, Boyd Stephanie, L. Skove, Jeremy P. Rouanet, Louis-Jan Pilaz, Tristan Bepler, Raluca Gordân, Gregory A. Wray, Debra L. Silver. *Human-Chimpanzee.* Differences in a FZD8 Enhancer Alter Cell-Cycle Dynamics in the Developing Neocort. *2015,* (Çevrimiçi) DOI:10.1016/j.cub.2015.01.041,http://www.sciencedaily.com/releases/2015/02/150219133104.htm, (çevirimiçi) https://www.gercekbilim.com/insan-dnasi-verilen-fare-embriyosunun-beyni-buyudu/, 7 Ağustos 2019.

Jablonka, Eva ve Marion J. Lamb, *Evrimin Dört Boyutu,* çev: Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 2013.

Kaku, Michio, *Zihnin Geleceği,* çev: Emre Kumral, Odtü Yayıncılık, Ankara, 2015.

Karakaya, Talip, *Varlık Sorunu.* Elis, Ankara, 2004.

Kaufmann, Walter, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşculuk,* çev: Göktürk Akşit, YKY, İstanbul, 2001.

Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli,* TDVY, Ankara, 1992.

Kitcher, Philip, *Life After Faith-The Case For Secular Hümanism,* Yale University Press, New Haven and London, 2014.

Köybaşı, Endam, "Marx ve İnsan Doğası: Bir Giriş", 2 Nisan 2018, *Madde Diyalektik ve Toplum,* Bilim ve Aydınlanma Akademisi, C: 1.

Kütük, Selçuk, *Ateizm Yanılgısı,* Açılım, İstanbul, 2010.

Krebs, Dennis L., *The Origins of Morality-An Evolutionary Account,* Oxford, New York, 2011.

Lewontin, Richard C. & Rose Steven & Leon J. Kamin *Genlerimizden İbaret Değiliz, Biyoloji, İdeoloji, İnsan Doğası,* çev: Gülden Kurt ve Komisyonu, Yordam, İstanbul, 2018.

Macdonald, Graham & Nakul Krishna, "Alfred Jules Ayer", *Stanford Encylopedia of Philosophy,* 4 September 2018, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/ayer/, 17 Mayıs 2019.

MacKinnon, Barbara & Andrew Fiala, *Ethics-Theory and Contemporary Issues,* USA, Eighth Edition/concise, 2015.

Maclntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde Ahlak Teorisi Üzerine Bir çalışma,* çev: Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı, 2001.

Magee, Bryan, *Felsefenin Öyküsü,* çev: Bahadır Sina Şener, Ankara, Dost, 2000.

Magill, Frank N., *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği,* çev: Vahap Mutal, Hareket, İstanbul, 1971.

Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü,* çev: Derya Kömürcü, Osman Akınhay , Bilim ve Sanat, Ankara, 2016.

Marx, Karl, *1844 El Yazmaları,* çev: Murat Belge, İstanbul, Birikim Yayınları, 2013.

Mayor , Michael (EditorialDirector), *Dictionary of Contemporary, English, New Edition.* Longman, England, 2011.

Miller, Alexander, *An Introduction To Contemporary Metaethics,,* USA, Polity, 2003.

Mill, John Stuart, *Faydacılık,*çev: Gökhan Mürteza. İstanbul, Pinhan, 2017.

Mitchell, Basil, *Morality Religious & Secular*, Oxford, New York, 2000.

Nour, Matthew M., *Review: Waking Up: Searching for Spirituality without Religion Sam Harris*, South London and Maudsley, NHS Foundation Trust, UK, Bantam Press, 2017, London, 9780593074015, CT2 Psychiatry Trainee, s. 245.

Özçelik, Erol, *Öğretim Teknolojilerinin Temelleri: Teoriler Araştırmalar Eğilimler*. düz. K.Çağıltay, Y.Göktaş. Atılım Üniversitesi, Ankara, 2016.

Özlem, Doğan, *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul, Say, 2010.

Özturan, Hümeyra, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri*, Ankara, Nobel, 2015.

Özgökman, Fatih, "Yaşamın Kökeni, Evrim ve Tanrı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, *No:*2, C: 54, s. 49-76.

Papineau, David, "Naturalism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Çevrimiçi) 15 September 2015, https://plato.stanford.edu/entries/naturalism/, 16 Mart 2019.

Pieper, Annemarie, *Etiğe Giriş*. çev: Atayman Sezer ve Veysel Gönül, Ayrıntı, İstanbul, 1999.

Pinker, Steven, *Boş Sayfa*, çev: Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 2010.

Platon, *Şölen çev*: Azra Sabahattin ve Erhat Eyuboğlu, İş Bankası Kültür, İstanbul, 2002.

Poidevin, Robin L., *Ateizm, İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı, İstanbul, 2003.

Ridley, Matt, *Erdemin Kökenleri*, çev: Erhun Yücesoy, YKY, İstanbul, 2011.

—. *Gen Çeviktir*, çev: Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009.

Roojen, Mark Van, “Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism”, *Stanford Encyclopedia Philosophy*, 28 Thu Jun substantive revision 2018, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/ , 17 Mayıs 2019.

Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi çev*: Muammer Sencer, Say, İstanbul, 1983.

—. *Din ile Bilim*,çev: Akşit Göktürk, Yapı Kredi, İstanbul, 1997.

—. *Etik, Toplum, Siyaset*, çev: Funda Sezer, Say, İstanbul, 2017.

—. *Evlilik ve Ahlâk*, çev: Vasıf Eranus, Say, İstanbul, 1983.

—. *Felsefe Meseleleri*, çev: Hayrullah Örs, Remzi, İstanbul, 1993.

—. *History of Western Philosophy*, Unwin University Books, London, 1967.

—. *Mutlu Olma Sanatı*, çev: Yunus Sağlamtürk, Say, İstanbul, 2017.

—. *Russell'dan Seçme Yazılar*, çev: Rabia Nilgün Aydoğan, Dost, Ankara, 2004.

Sartre, J. Paul, *Sartre Sartre'yi Anlatıyor,* çev: Turhan Ilgaz, YKY Yayınları, İstanbul, 2004.

Sartre, Jean Paul, *Materyalizm ve Devrim*, çev: Emin Türk Eliçin, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998.

—. *Varlık ve Hiçllik çev*: Ilgaz Eksen ve Gaye Turhan Çankaya, İthaki, İstanbul, 2017.

—. *Varoluşculuk*,çev: Asım Bezirci, Say, İstanbul, 1993.

Scott, Eugenie C., *Evrim mi Yaratışcılık mı*, çev: Levent Can Yılmaz, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2012.

Sevinç, Kenan, *İnançsızlık Psikolojisi*. İstanbul, Çamlıca, 2017.

Shaver, Robert, “Egoism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 15 Tue Jan 2019. (çevirimiçi) https://plato.stanford.edu/entries/egoism/. 4 Ağustos, 2019.

Shermer, Michael, *İyilik ve Kötülüğün Bilimi,* çev: Sinem Gül, Varlık, İstanbul, 2007.

Soccio, Douglas J. *Felsefeye Giriş, Hikmetin Yapıtaşları,* çev: Kevser Kıvanç Karataş. Kaknüs, İstanbul, 2010.

Spinoza, *Etika,* çev: Hilmi Ziya Ülken, MEB, İstanbul, 1965.

Spufford, Francis, "Spırıtual Lıterature For Atheısts Reads Recent Accounts Of Religious Experiences Without God", *First Things,* November 2015 s. 43-46.

Stanford, P.Kyle, "Bending toward Justice: İncelenen Kitap: Michael Tomasello, A Natural History of HumanMorality", *Philosophy of Science,* (April 2017), C: 84, s. 369–376.

Stroll, A.A. & A.A.Long & V.J.Bourke & R. Campbell, *Etik Kuramları,* çev: Mehmet Türkeri, Lotus, İstanbul, 2017.

Sutherland, Stuart, *İrrasyonel,* çev: Gülün Ekinci, Domingo, İstanbul, 2009.

Taslaman, Caner, *Ahlak Felsefe ve Allah,* İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2014.

—. *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı.* İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2009.

—. *Modern Bilim, Felsefe ve Tanrı.* İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2008.

Taylor, Charles, *Seküler Çağ,* çev: Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014.

Tdk, Türk Dil Kurumu Sözlükleri. (Çevrimiçi) http://sozluk.gov.tr/,13 Ağustos 2019.

Tepe, Harun, *Etik-Meta-etik.* Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara , 2011.

The Encyclopedia Americana. C: 10, U.S.A, Falsetto, 1979.

The Encyclopedia Americana. C:19, U.S.A, Falsetto, 1979.

The Encyclopedia Americana. C:14, U.S.A, Falsetto, 1979.

Tiger, Lionel & Michael McGuire, *Tanrı Beyni - Beyin Neden İnanç Üretir?* çev: Ayşe Seda Toksoy, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018.

Tikkanen, Amy, (Corrections Manager). Wrıtten By:The Editors Of Encyclopaedia Britannica, *Ludwig Fuerbach German Philosopher*, Encyclopedia Britannica,(Çevrimiçi) 9 September 2018, https://www.britannica.com/biography/Ludwig-Feuerbach, 1 Mayıs 2019.

Timuçin, Afşar, *Felsefe Sözlüğü*. Bulut Yayınları, İstanbul, 2004.

Tomasello, Michael, *İnsan Ahlakının Doğal Tarihi*,çev: Aylin Onacak, Küy, İstanbul, 2018.

Topaloğlu, Aydın, *Teizm ya da Ateizm,Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları* İstanbul, Furkan, 2001.

Topaloğlu, Fatih, *Din-Ahlak Okumaları*. Elis, Ankara, 2016.

Türker, Ömer, *Ahlakın Temeli*. Nobel, Ankara, 2016.

Tüzer, Abdullatif, *Beytulhikme*, C: 3 No: 1 June 2013 , Cumhuriyet University, 1 June 2013, An International Journal of Philosophy Araştırma Makalesi / Research Article, C: 3. s.1303-8303.

Ulaş, Sarp Erk, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat , Ankara, 2002.

Umutlu, Ayşe Yaşar, *John Stuart Mill ve Herbert Spencer Karşılaştırmasında Özgürlük, Adalet ve Sosyal Evrim*. Mana, İstanbul, 2015.

Uslu, Ferit, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu , Ankara, 2016.

Warburton, Nigel, *Felsefe'nin Kısa Tarihi*, çev. Güçlü Ateşoğlu, Alfa Felsefe, İstanbul, 2017.

Wilson, Bryan, *Sekülerleşme,* çev. Kirman, M. Ali, İhsan Çapçıoğlu, Ali Bayer, Otto, Ankara, 2015.

Yaremchuk, Serhiy, “I. Kant And L. Feuerbach About Moralıty And Religion As The Basis Of Spiritual Formation Of A Man”, *Lviv Polytecnic National University Ukrain, Філософські науки, (Felsefi Bilimler)*, C: 1, No. 1, 2015, s. 61-64.

Yıldırım, Cemal, *Evrim Kuramı ve Bağnazlık*, Bilgi, Ankara, 1998.

Yıldırım, Tamer, **“**Ludwig Feuerbach Ve Geleceğin Felsefesi: Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler Üzerine”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (12 Güz 2011) s. 39-51.

Yıldırım, Tamer, **“**Marx ve İnsan Doğası. Bir Efsanenin Reddi -Norman Geras*”,* düz. B. Mehmet Şahin, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi ,* No: 4 Şırnak, 2011, C:2.

Zekiyan, Boğos, *Hümanizm Üzerine,* İnkılap ve Aka, İstanbul, 1982.